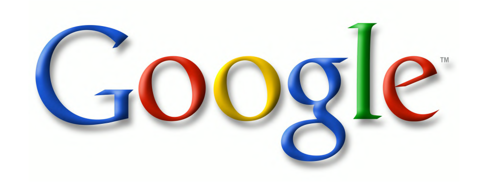


ESSAI

SUR

l'Histoire des Doctrines

DU CONTRAT SOCIAL

PAR

Frédéric ATGER

Licencié ès lettres,

Docteur ès sciences politiques et économiques.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1906

ESSAI

SUR

l'Histoire des Doctrines

DU CONTRAT SOCIAL

PAR

Frédéric ATGER

Licencié ès lettres,

Docteur ès sciences politiques et économiques.

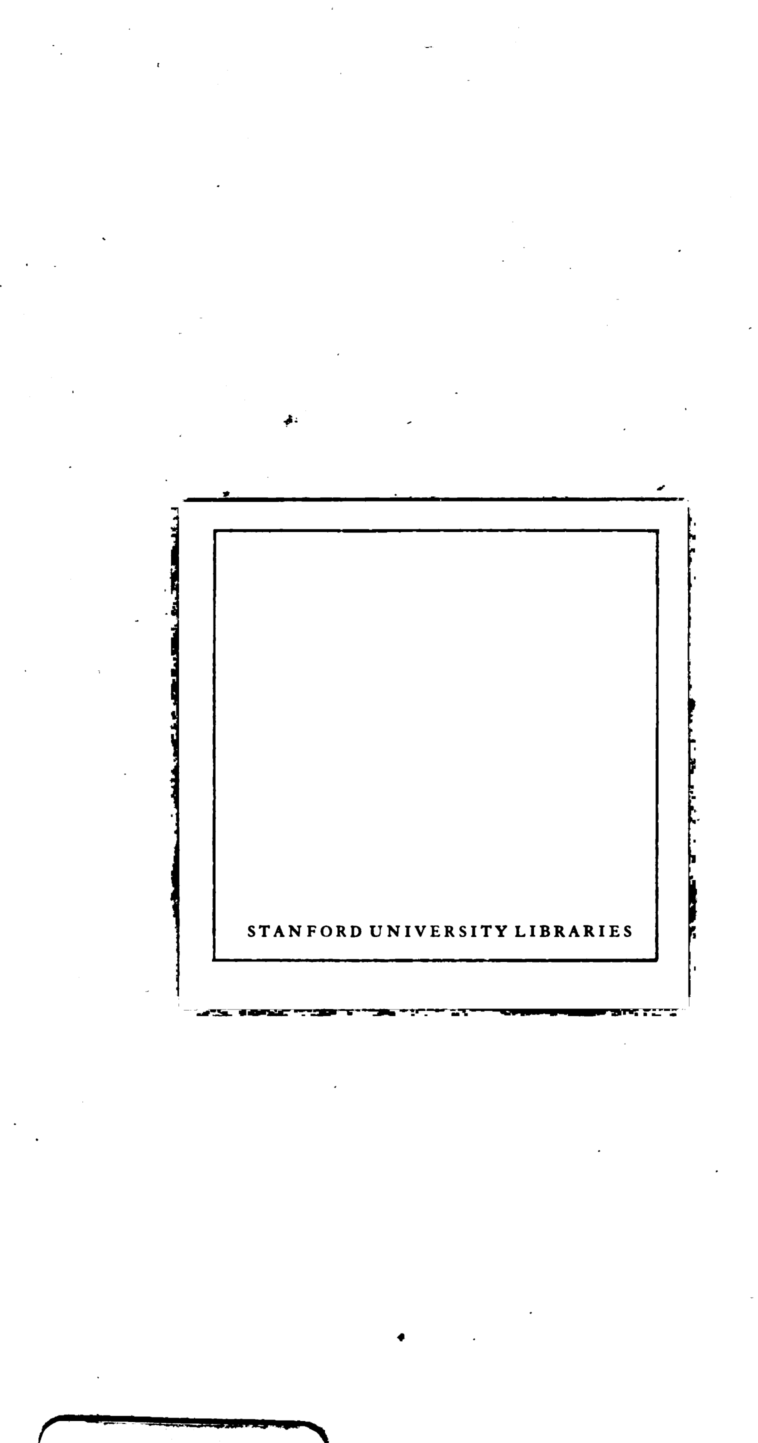
PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1906



ESSAI

SUR

L'HISTOIRE DES DOCTRINES

DU CONTRAT SOCIAL

ESSAI

SUR

l'Histoire des Doctrines

DU CONTRAT SOCIAL

PAR

Frédéric ATGER

Licencié ès lettres,

Docteur ès sciences politiques et économiques.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1906



INTRODUCTION

La doctrine du Contrat social jouit d'une étrange infortune. On consent à l'affirmer dans ses conséquences mais on la nie dans son principe. Sans doute, dit-on, la souveraineté du Peuple, le Suffrage universel, l'accession de tous aux Charges publiques ou au Contrôle du Pouvoir, la Participation d'un chacun aux Affaires, bref, la Démocratie, telle que nous l'entendons de nos jours, s'explique assez bien à l'aide du Contrat social. Malheureusement la doctrine du Contrat social n'est guère satisfaisante à la réflexion.

Où sont ces contrats dont on nous parle ? Qu'est-ce que ces individus isolés qui se seraient groupés pour contracter ? comme si la Société n'était pas un fait naturel, antérieur à toute volonté, s'imposant avant toute discussion possible, donnant l'Être à l'Individu bien loin d'être individuellement créé par lui : situation bizarre et contradictoire ! la Démocratie, dit-on, postule le Contrat social et la seule justification qu'on en connait parait fausse et controuvée.

Regardons y de plus près. Ces affirmations contradictoires reposent sur une série de confusions. La première c'est l'identification de Contrat social et de Démocratie, la seconde c'est la synthétisation de théories contradictoires que nous transportons simultanément dans le Contrat social, sans considérer que les théoriciens du Contrat social ont tantôt pris tel élément, tantôt rejeté tel autre mais ne les ont jamais juxtaposés tous ; en sorte que, par

manque de sens critique, l'idée qu'on se fait du Contrat social est nécessairement incohérente.

Et d'abord, comment et pourquoi identifie-t-on Contrat social et Démocratie ?

On a l'habitude d'unir indissolublement par un lien logique Contrat social et Démocratie ; la Démocratie se déduit du Contrat social, et c'est le Contrat social qui exprime l'essence de la Démocratie. En effet, dit-on, le plus souvent, si la Société repose sur le concours des volontés individuelles, il s'ensuit nécessairement que les volontés individuelles doivent débattre et régler elles-mêmes les conditions de la vie commune. Et cette discussion des obligations sociales par les intéressés eux-mêmes, c'est le caractère essentiel de la Démocratie. En sens inverse, un Régime où la loi commune ne s'impose qu'après avoir été acceptée par les citoyens, a pour fondement le consentement de ces citoyens ; or, les obligations qui découlent du consentement sont de nature contractuelle. Donc le Contrat social a pour conséquence logique la Démocratie, et la Démocratie a pour principe nécessaire le Contrat social.

Mais si, sans vouloir rechercher la validité de ce raisonnement, on s'adresse à l'Histoire des Doctrines, on s'aperçoit que cette solidarité nécessaire de l'idée de Contrat social et de Démocratie n'est qu'un leurre et qu'elle ne peut résulter que de contingences fortuites. En effet, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il y a des théories du Contrat Social qui ne conduisent pas à l'acceptation du principe démocratique et qu'il y a des Doctrines démocratiques qui ne présupposent pas le Contrat Social. Hobbes, par exemple, un des théoriciens les plus connus du Contrat Social, est pourtant partisan de la Monarchie absolue, et même il n'invoque celui-ci que pour mieux fonder logiquement celle-là ; de même, Aristote, qui a

fait la théorie du Gouvernement démocratique, ne parle pas d'un Contrat Social et, en fait, la Cité antique, dans son type classique, repose non pas sur l'adhésion conditionnelle des individus, mais sur l'abnégation de chacun ; la Cité est un fait naturel, moral, religieux : c'est un impératif social catégorique.

Ainsi l'assimilation du Contrat Social à la Démocratie et de la Démocratie au Contrat Social, n'est ni logique ni nécessaire : elle constitue donc une source d'erreurs dans les Jugements que l'on peut porter sur l'une ou sur l'autre.

Il existe encore une autre cause d'erreurs qui vicie l'appréciation que l'on peut porter sur la valeur logique de la Théorie du Contrat social ; c'est le caractère essentiellement variable et contingent de l'élément qui entre dans sa composition ; une théorie qui peut justifier deux régimes, la Monarchie absolue comme la Démocratie, doit être évidemment souple et mobile. Tantôt le Contrat social est représenté comme un fait historique expliquant le présent par un évènement passé, tantôt comme une hypothèse logique cherchant à rendre compte de ce qui est, de la Réalité politique présente, tantôt comme une fin désirable à réaliser dans l'avenir : l'harmonie des individus dans la cité future. Tantôt la théorie du Contrat social n'est qu'une théorie parmi bien d'autres destinées à justifier la souveraineté du prince ; elle apparaît comme un argument d'appoint à côté du droit divin, du droit de propriété, du droit de conquête, et tantôt elle intègre ces divers éléments et se les assimile successivement ; tantôt on oppose le Droit divin au Contrat social et tantôt on concilie l'Origine divine et l'Origine populaire du Pouvoir en donnant le Contrat social comme le moyen par lequel se manifeste la volonté de Dieu « *Potestas immédiate a populo mediate a Deo.* »

Et encore de quel contrat s'agit-il ? L'un donne le

Contrat social comme l'acte du Peuple qui transfère le Pouvoir au souverain (*pactum subjectionis*), l'autre comme l'Acte constitutif de la société (*pactum societatis*) ; chez l'un, le Contrat social est collectif, simultané, définitif ; chez l'autre, il est l'adhésion individuelle et successive de chaque génération à la Constitution établie. Les contractants sont tantôt une collectivité, tantôt des particuliers, tantôt il y a aliénation totale, tantôt aliénation partielle, cession ou délégation. Tantôt l'Etat est répartiteur des Droits de chacun, tantôt l'Etat n'est que le protecteur des Droits individuels. Tantôt il y a des droits réservés (*Droits de l'homme*), tantôt le souverain individuel ou collectif est absolu. Sans insister davantage, on voit quelle prodigieuse variété de Doctrines, quelle richesse de vues divergentes sont évoquées par ce seul mot de Contrat social. Dès lors, comment porter un jugement sur le Contrat social ? il faudrait d'abord savoir de quel théoricien du Contrat social il s'agit. Faute de déterminer exactement celui auquel on se réfère, on accumule des contradictions qui ne peuvent que rendre absurde et ridicule l'idée de Contrat social.

Cette double confusion a une origine historique. Toutes les fois que nous parlons du Contrat social, c'est à Rousseau que nous songeons. Pourquoi Rousseau ? Parce que Rousseau est le premier publiciste qui ait associé avec une dialectique vigoureuse le Contrat social et la Démocratie, vérifiant l'un par l'autre et les consolidant mutuellement. Rousseau est le père de la Démocratie radicale. Il le doit à son renom littéraire, à sa dialectique et surtout à son ascendant sur les hommes de la Révolution. Ceux-ci invoquent souvent Rousseau, ils aiment à avoir l'air de s'inspirer de ses écrits et ils le citent peut-être beaucoup plus qu'ils ne réalisent en fait ses doctrines ; n'importe, ils couvrent leur œuvre de son prestige.

Nous usons de la même tactique vis-à-vis de la Révolution ; nous donnons comme une origine respectable à tous les mouvements sociaux contemporains la Révolution, qui semble avoir ouvert une ère politique nouvelle.

Rousseau, populaire aux yeux des hommes de 1789, a bénéficié de ce prestige de la Révolution qui, vue de loin, paraît être son héritière. Voilà pourquoi, toutes les fois qu'il s'agit d'un théoricien du Contrat social, c'est Rousseau que nous invoquons.

J'ajouterai qu'en prenant Rousseau pour interprète du Contrat social, nous faisons un choix bien malheureux. Si Rousseau est un des écrivains les plus profonds, c'est aussi l'un des plus obscurs : sa pensée semble claire et facile, chez lui, pas d'érudition, pas de pédantisme, la phrase garde une allure familière. Cet aspect populaire est un trompe l'œil. Rousseau procède par aphorismes lapidaires et tranche d'un mot, par allusion, des discussions séculaires qui passent inaperçues du lecteur. Sa concision invite celui-ci à des interprétations arbitraires et erronées qui proviennent parfois de commentaires traditionnels et de réfutations toutes faites que l'on opposait à ses devanciers.

Est-il étonnant qu'avec un pareil guide, on commette tant de contresens quand on essaie de se faire une conception de l'idée de Contrat social ?

Ainsi, il n'est pas vrai que le Contrat social et la Démocratie soient une sorte d'équation politique ; il n'est pas vrai qu'il y ait une théorie du Contrat social. Il y a des théories du Contrat social et ces théories conduisent à des régimes politiques différents.

Nous voudrions essayer d'esquisser l'histoire non pas de la théorie, mais des théories du Contrat social. En indiquant les précautions qu'il convient de prendre avant de porter un jugement sur la Doctrine, nous avons

justifié par avance notre abstention systématique de tout schême ou esquisse a priori de « la Théorie ». Sans doute une telle construction fixerait les idées, nous partirions d'une définition du Contrat social, nous classerions ses différentes modalités en catégories et nous essaierions ensuite d'étiqueter les divers systèmes politiques sous les catégories que nous aurions analysées. Mais une telle construction est chimérique et arbitraire, mieux vaut se passer de notions générales préliminaires erronnées et suivre l'idée de Contrat social dans sa formation et son évolution chez chaque auteur. On pourra peut être à la fin de cette étude historique présenter une vue d'ensemble qui ne risquera pas d'égarer le lecteur : l'étude préalable des différents systèmes lui permettra de saisir les allusions au passage, de préciser par un nom telle idée émise, et de corriger par des évocations concrètes ce que ce raccourci pourrait avoir de trop abstrait.

Cette évolution de l'idée de Contrat social s'effectue de deux manières. Une sorte de logique interne préside aux métamorphoses de l'idée ; certains éléments sont évoqués, d'autres rejetés ; à mesure que l'idée prend corps, elle intègre ou élimine des théories subalternes ; elle vit dans un milieu idéologique avec lequel elle entretient d'incessants échanges. D'autre part, il serait puéril de croire que cette évolution est purement logique. Sans doute les théories sociales contiennent en germe leur devenir, mais elles ne se développent pas uniquement sous l'influence d'une poussée interne ; ce sont les faits, les évènements, les circonstances, les préoccupations pratiques des écrivains, qui impriment une direction déterminée aux idées et les font évoluer dans tel ou tel sens. Ces considérations nous dictent la méthode et le plan que nous devons suivre. Nous ne classerons pas les théories du Contrat social par catégories logiques ; d'abord, il est

difficile quand on les étudie ainsi, comme en vase clos, de voir leur pénétration mutuelle, d'autre part l'influence du milieu social échappe et passe au second rang. Enfin, et surtout, on s'habitue à voir une sorte de progrès dans l'évolution des Doctrines, conception artificielle issue de nos préjugés sociaux. Nous suivrons donc l'ordre historique. Nos chapitres procéderont par périodes, division chronologique arbitraire peut-être, mais non artificielle. Dans chaque chapitre nous tenterons de reconstituer à grands traits le milieu social et idéologique dans lequel ont pris naissance les théories. Nous essaierons donc de dégager le côté contractuel des institutions mais nous ne décrirons pas toutes les manifestations contractuelles du droit public : Nous nous bornerons à indiquer à grands traits celles qui ont été l'objet ou le prétexte d'une doctrine ou d'un système ; en un mot nous ne les étudierons pas pour elles-mêmes ; nous ne nous en occuperons que dans la mesure où leur connaissance aide à l'interprétation des théories et jette quelque lumière sur la formation des systèmes.

De même, des traits caractéristiques du milieu social et intellectuel des différentes époques, nous ne retiendrons que ce qui est nécessaire pour expliquer l'allure générale des doctrines du Contrat social.

Nous situerons ensuite chaque auteur dans ce milieu et nous montrerons, le cas échéant, comment l'esprit du temps et les préoccupations personnelles de chacun s'ajustent pour donner naissance à une théorie du Contrat social. Nous étudierons successivement l'Antiquité, le Moyen-Age, le XVIe siècle, le XVIIe, le XVIIIe, la Révolution, l'Humanitarisme de 1848, l'Epoque contemporaine. Il va de soi que nous n'avons pas la prétention de faire défiler sous les yeux du lecteur tous les écrivains qui ont pu parler du Contrat social ; une pareille tâche serait

fastidieuse : beaucoup d'écrivains sont insignifiants ou se bornent à répéter leurs contemporains ou leurs devanciers. Nous avons dû faire un choix ; nous avons retenu ceux qui nous semblaient être les plus significatifs soit par la hardiesse de leurs idées, soit par l'ingéniosité de leurs constructions, soit simplement parce qu'ils nous paraissaient caractériser leur époque.

Cette étude, contrairement à l'attente du lecteur, ne se terminera pas par un jugement de valeur ; nous nous contenterons de répondre brièvement aux critiques, en apparence scientifiques, mais en réalité inspirées inconsciemment par une doctrine politique, que l'on croit devoir adresser au nom de l'histoire, de la sociologie et du droit, à *la théorie* du Contrat social. Et d'ailleurs, la force et la portée d'une doctrine politique n'est pas, en raison directe de sa valeur, rationnelle. Malgré la tournure de généralité abstraite qu'on lui prête, une théorie n'est en somme qu'un effort par lequel un peuple, à un moment de son histoire, essaie, par l'intermédiaire de ses penseurs, de prendre conscience de lui-même, de ses fins et de ses destinés ; et sa fortune n'est pas nécessairement modifiée par l'exactitude des représentations qu'il se fait de son essence.

Une chose reste vraie ; l'idée de Contrat social est demeurée comme le cadre dans lequel se sont déroulées pendant des siècles les aspirations sociales les plus diverses et les plus contraires. Ce cadre a été modifié, il n'a jamais été définitivement remplacé, en sorte que l'idée de Contrat social est restée comme le lien logique par lequel on a essayé de rattacher dans la conscience historique, des faits sociaux discontinus et divergents : c'est en somme le lieu commun rationnel des tendances politiques successives de toute une civilisation.

ESSAI

SUR

l'Histoire des Doctrines

DU CONTRAT SOCIAL

CHAPITRE PREMIER

Les théories du Contrat social dans l'Antiquité

Pour si haut que l'on remonte dans l'histoire des civilisations primitives, les rapports politiques y apparaissent généralement comme contractuels. L'Etat est une fédération de clans. Le roi est un chef contractuel, il traite individuellement avec chaque chef de clan pour établir son autorité. Celle-ci résulte de traités entre belligérants et de compromis dictés par la nécessité ou les circonstances.

A mesure que la société politique se développe, les liens sociaux deviennent plus forts, le système de formation contractuelle le cède à celui du développement spontané et de l'expansion progressive du Pouvoir. Celui-ci, sans doute, est tacitement consenti par les individus puisqu'ils lui obéissent, mais il n'est plus créé par l'activité volontaire de ces mêmes individus. Ainsi

s'efface peu à peu l'origine contractuelle du Pouvoir et de la Société politique ; on se trouve en présence d'un fait acquis, respecté par la tradition ou la coutume.

Mais avec le progrès de la culture intellectuelle, comme pour les objets de la connaissance, le fait politique est discuté, dans la mesure toutefois où le Pouvoir tolère de pareilles spéculations. On veut connaître l'origine de la société et le fondement de l'autorité. Dès ce jour la science politique est fondée.

C'est en Grèce et à Rome, où les hommes ont goûté pour la première fois une liberté inconnue des monarchies orientales, que fleurit et s'épanouit la science politique. C'est donc chez les philosophes grecs, les juristes romains, les premiers théologiens chrétiens, qu'il nous faudra commencer notre enquête.

Ecrivant assez tard, à une époque où les institutions contractuelles de droit public étaient obscurcies dans la conscience collective, et où les nouveaux organismes contractuels ne jouaient qu'un rôle restreint dans la société politique, leur conception du Contrat social est nécessairement vague et incertaine ; ce n'est pas une reconstruction historique, c'est une construction arbitraire opérée à l'aide de matériaux contemporains. Cette construction n'est donc qu'une restitution idéale du passé destinée à rendre compte du présent.

La littérature contractualiste de l'antiquité n'est pas très riche. Quelques lignes d'Epicure sur la justice, rapportées par Diogène Laerce, une définition de la loi par Démosthènes, recueillie par Marcien, et transcrite au Digeste, un passage de Cicéron et un paragraphe du Digeste relatifs au pouvoir législatif du Prince, quelques lignes de Saint-Augustin ; voilà les seuls textes de l'antiquité où il soit explicitement question du Contrat social. Littérature bien pauvre et bien indigente !

Et cependant, presque tous les éléments d'où vont sortir, dans les temps modernes, de véritables systèmes, très complets, du Contrat Social, sont déjà élaborés isolément par la pensée antique. L'idée d'un Etat de Droit, c'est-à-dire d'un Etat régi uniquement par la loi, l'idée d'une loi naturelle régissant les faits physiques, comme les faits sociaux et moraux, la conception atomistique de la Cité conçue comme une société contractuelle, l'analyse des différentes formes de Gouvernement et la distinction des Pouvoirs ; l'élaboration d'un droit des citoyens, la conception du peuple comme un sujet de droit, déléguant ses pouvoirs à des magistrats, l'idée d'une Cité du genre humain dont tous les hommes sont frères dans un état de liberté et d'égalité naturelle, enfin et surtout, beaucoup plus tard, l'idée d'une fin individuelle supra-sociale dépassant de beaucoup la sphère de l'Etat, fin respectable et intangible ; la conception de deux Cités, l'une Divine et l'autre Terrestre, parallèles, subordonnées ou antagonistes, dont les conflits, dans ce dernier cas, retentissent dans la conscience individuelle de leurs co-citoyens, en une lutte entre les devoirs individuels et les devoirs sociaux : voilà rassemblés les matériaux épars dont s'enrichira peu à peu dans les périodes postérieures, l'idée du Contrat Social.

Indiquons d'abord le sens précis de nos textes, nous marquerons ensuite leurs rapports, d'une part avec les faits sociaux concomitants, de l'autre avec les doctrines du temps.

Et, pour plus de simplicité dans l'exposition, nous diviserons cette étude en trois parties : On peut, en effet, discerner trois courants :

Le Courant *Hellénique*.

Le Courant *Romain*.

Le Courant *Chrétien*.

I

Le premier penseur grec dont nous ayons à nous occuper est Epicure. Guyau, en France, dans son beau livre sur la *Morale d'Epicure* (1) et M. Gierke, dans un très court passage de sa *Genossenschaftstheorie* (2), sont les premiers à notre connaissance à avoir noté chez Epicure les fragments d'une théorie du Contrat social. Et, en effet, en feuilletant Diogène Laerce et en collationnant les textes, voici les expressions caractéristiques que nous relevons.

« Le droit naturel n'est autre chose qu'un pacte d'utilité dont l'objet est que nous ne nous lésions point réciproquement et que nous ne soyons pas lésés ».

» A l'égard des êtres qui ne peuvent faire de contrat, dans le but de ne pas se léser mutuellement et de ne pas être lésés, il n'y a rien de juste ni d'injuste. De même pour les Peuples qui n'ont pu ou n'ont pas voulu faire de contrat.

» Celui qui a violé secrètement en quelque chose le contrat réciproque conclu par les hommes, ne peut avoir la confiance qu'il échappera au châtiment, même s'il y échappe une infinité de fois dans le présent ; car il n'est pas certain qu'il en sera ainsi jusqu'à la fin. Le juste est éloigné de tout trouble et l'injuste est rempli du trouble le plus grand.

» Ce qui parmi les choses estimées justes est reconnu utile au besoin de la société mutuelle, a la nature du juste, soit d'ailleurs qu'il se trouve être le même pour tous ou qu'il ne soit pas le même et, si quelque chose est établi par la loi et qu'il n'en résulte point d'avantages pour la société mutuelle, cette chose n'a plus la nature du juste. (3)

(1) Livre III, ch. II, p. 145-153, 3ᵉ édit. 1883.
(2) Tome III, p. 10.
(3) Toutes ces citations sont relevés après le texte de Diogène Laerce (édit. holandaise) 1692, tome I. 150 propos. XXXIV et suivantes.

Une première remarque, avant tout essai d'explication, vient de suite à l'esprit. Ces textes ont un air de famille : tous sont relatifs à la justice. Le Contrat Social est une solution du problème classique de la philosophie grecque, celui de la dicéologie. La sphère du contrat pour Epicure se limite à la dicéologie.

L'Etat, les gouvernants, la souveraineté, tous les problèmes proprement politiques sont délibérément laissés de côté. L'auteur se demande uniquement quel est le fondement de la justice. Il répond : « c'est l'utile dont » l'objet est d'éliminer toute cause de lésion par un pacte » d'assurance mutuelle ». Mais de la nature juridique de ce contrat, l'auteur ne nous dit rien. Qui sont les contractants, quelles sont les clauses et les conditions du contrat, quelle en est la portée, la force obligatoire. Sur toutes ces questions il est muet. Pas plus qu'il n'est un publiciste, il n'est un juriste. Epicure reste un philosophe traitant uniquement de morale sociale. Le Contrat Social n'est donc qu'une métaphore empruntée à la langue du droit et qu'il ne faut pas serrer de près. Le Contrat Social est un contrat de garantie et de sûreté mutuelle par lequel nous spécifions ce qui est juste et ce qui ne l'est pas ; la justice repose donc sur l'adhésion à la loi, adhésion retenue par le contrat.

Cette adhésion n'est pas fantaisiste ; on n'adhère pas à n'importe quoi mais à ce qui est utile. De quelle utilité s'agit-il ? de l'utilité individuelle ou de l'utilité sociale ? Le dernier texte ne fait aucun doute ; ce n'est pas notre intérêt individuel, c'est l'intérêt social qui est l'objet du pacte et notre adhésion n'est qu'une définition individuelle des fins sociales et non pas la reconnaissance mutuelle d'une sphère d'intérêts individuels inviolables de la part de l'Etat, et intangibles pour les particuliers

Que cette théorie se rattache au système d'Epicure, le

doute n'est pas possible ; la sanction de la violation de ce contrat, c'est l'incertitude et le trouble opposés à la bienheureuse apathie du juste. On reconnait là un des points essentiels de la morale Epicurienne utilitaire et hédoniste. D'autre part, le Contrat Social est l'aboutissant de cette philosophie de l'histoire d'Epicure que l'on peut considérer comme la première ébauche de la théorie du progrès social. C'est l'institution qui met fin à un état de nature primitif, sauvage et désordonnè où l'homme vit tel la brute, errant, isolé, en proie aux nécessités physiques et aux besoins, jusqu'au jour où il forme la cité, condition nécessaire de son émancipation intellectuelle et morale.

Ce qui nous intéresse davantage c'est le rapport des théories politiques d'Epicure avec les idées de son temps.

Et tout d'abord le point de vue exclusivement dicéologique d'Epicure n'a rien qui doive nous surprendre.

Les problèmes du fondement de la justice et de l'Etat sont solidaires pour les Grecs. Il n'y a d'Etat que là où les lois gouvernent.

Ces lois, quelle est leur origine ? reposent-elles sur la raison ou sur l'opinion ? sont-elles φύσει ou νόμῳ ! La théorie de la justice est le thème du Politique de Platon. Et déjà deux solutions étaient en présence.

Selon la première les lois émanaient de la nature, c'est-à-dire de la révélation divine. Et le terme de révélation est bien celui qui convient pour caractériser l'œuvre du législateur mythique ; selon la seconde, les lois émanaient de l'homme ; imposées par les plus forts, elles se reposaient sur l'opinion et la tradition ; ainsi, pour les uns, les lois étaient immuables et éternelles, pour les autres, variables et contingentes.

D'accord avec la tradition classique, les Stoïciens adoptèrent la première, les Epicuriens, continuant sur ce

point les Sophistes et les Cyniques, se rallièrent à la seconde.

Cependant, une sorte de synthèse avait été tentée par Aristote, et elle était dans l'esprit du temps, comme le montre ce curieux passage du discours de Démosthéne contre Aristogiton, reproduit par Marcien, et où l'on peut remarquer le mot de contrat social.

« *Hæc lex est cui omnes homines convenit obtemperare cumpropter alia pleraque, tum maxime quod omnis lex inventum est et donum Dei, placitum vero sapientium hominum cœrcitioque peccatorium tam voluntariorum quam non voluntariorum, civitatis antem pactum commune secundum quod convenit vivere quicumque in eâ sunt* (1) ».

Ce passage de Marcien assigne une cause transcendante et une origine humaine aux lois.

Aristote, avec plus de profondeur, devait tenter la fusion des deux explications, grâce à son concept infiniment souple de la φύσις. La loi naturelle n'est pas donnée, elle devient ; elle n'est pas statique mais dynamique ; c'est une loi d'évolution ; et elle se réalise peu à peu, conformément à la fin qui la sollicite.

Aristote affirme simultanément, par exemple, que la Cité est logiquement antérieure aux parties, comme l'Organisme aux organes et que la Cité est historiquement créée par l'accroissement de ces mêmes parties. Son concept de φύσις lui permet de lever la contradiction.

Dans le premier cas, on considère la Cité dans sa fin (τέλος) ; dans le second cas, dans sa matière (ὕλη) en voie d'évolution

La φὺσις de la Cité est ainsi examinée à deux points de vue différents, mais non contradictoires.

(1) L 2 D de legibus I 3.

Cette synthèse allait être décomposée d'une part par les Stoïciens, de l'autre par les Epicuriens.

Nous avons montré la position d'Epicure, nous examinerons, en temps voulu, (à propos de Cicéron) quelle est l'attitude des Stoïciens.

De même qu'il ne fraie pas de voie nouvelle en dicéologie, Epicure ne se libère pas davantage des rapports traditionnels de l'individu et de la Cité.

Dans la Cité grecque, l'individu n'est qu'une partie du tout ; c'est la Cité qui est une fin en soi. Qu'on relise le discours de Périclès sur les guerriers morts pendant la guerre du Peloponèse et l'on verra qu'il est uniquement consacré à l'éloge d'Athènes. Sans doute le caractère démocratique des institutions Athéniennes et la participation de tous aux affaires publiques peuvent laisser entendre que les Grecs étaient individualistes et reconnaissaient des droits à l'individu. En réalité, l'individu ne participe à la Cité que dans la mesure où celle-ci juge cette participation utile. L'individu n'a pas à proprement parler des droits mais des devoirs politiques : il est un fonctionnaire de l'Etat.

Epicure aussi, n'est pas un individualiste. On est tenté d'accorder à Epicure une doctrine libérale ; de fausses analogies tirées de la théorie des Atomes, le point de départ de son contrat social, (les hommes contractant mutuellement), laisserait à entendre que l'Etat n'a pas le caractère primautaire qu'il occupe chez les autres philosophes. Mais, nous avons noté que l'objet du pacte était l'intérêt collectif : l'individu n'est qu'une partie du tout ; son individualité consiste à participer à l'arrangement harmonieux du monde social auquel il appartient : Il n'a pas de droits subjectifs. La fin de l'Etat est le εὖζῆν aristotélicien entendu au sens social et non individuel. (1).

(1) τέλος εκείνων κοινωνία τελείος Pol. Livre VII, 5519, Pol I, ch. 2, II, 5 III ch. 6 et 9 l. III. ch. 1, 2, 4, 5, 8, 15.

Quelle est donc l'originalité d'Epicure ? Elle est moins dans ce qu'il nous livre que dans ce qu'il ne nous dit pas. *Aristote* est un publiciste. *Epicure* n'est qu'un philosophe. Il semble qu'il se désintéresse de la politique et ce détachement même est un signe des temps. Il n'existe plus d'Etat Grec, je veux dire d'Etat qui fasse quelque figure ; la splendeur d'Athènes n'est plus qu'un souvenir ; la Macédoine elle-même, épuisée par ses conquêtes, est en pleine décadence : les lieutenants d'Alexandre se sont taillés dans son Empire de magnifiques Satrapies orientales, l'enthousiasme patriotique contre les Barbares a cessé ; la Démagogie turbulente a pris fin dans le dégoût ; il semble que le sage doive se retirer dans la quiétude sereine du jeu de sa pensée. Après l'étiolement de la République, Aristote avait rédigé comme la somme du droit public hellénique et de ses aspirations politiques traditionnelles, il avait défini et classé les modes de gouvernement, tracé le plan de l'Etat idéal, un Etat semblable à celui que s'efforçaient de réaliser les Athéniens après les guerres Médiques, état d'oisiveté pour les citoyens, occupés à discuter les affaires de la cité, usant d'alliés pour alimenter le Trésor public et d'esclaves pour satisfaire aux besoins matériels. Il avait hésité entre la tradition démocratique et la critique décisive que les évènements lui avaient infligée. Après lui il n'y avait plus qu'a glâner ou à se retirer en soi-même pour élaborer les préceptes de la vie intérieure. Aussi est-ce la philosophie et non la politique fragmentaire d'Epicure qui est parvenue jusqu'à nous ; l'influence d'Epicure comme publiciste est à peu près nulle ; il ne transmettra à la postérité qu'une très vague philosophie de l'histoire et une théorie du progrès social recueillie par Lucrèce (1), mais qui reste sans écho dans la littérature

(1) Lucrèce *Denatura rerum* l. v.

latine. Sa morale, au contraire, devait servir de levain à un utilitarisme nettement individualiste, qui vivifie à partir de Hobbes, les théories du Contrat Social.

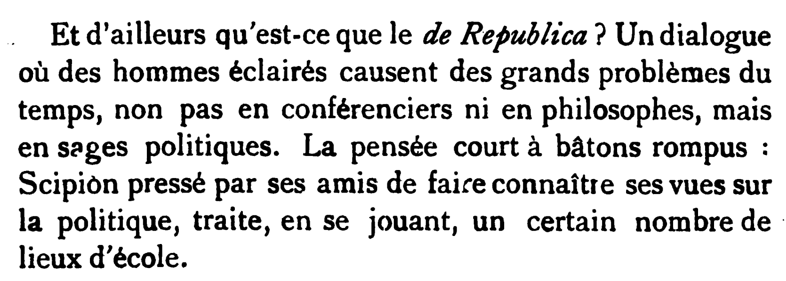
II

Avec Cicéron, nous retrouvons l'idée de contrat social ; comme pour Epicure, elle n'est ni le point de départ ni l'aboutissant d'un système politique.

Elle est la conception de la société politique que se faisait vers la fin de la République un homme d'Etat, juriste et philosophe. Aussi est-elle précise dans sa formule, mais vague dans son contenu ; elle résulte d'un compromis entre la philosophie stoïcienne et la jurisprudence romaine qui se font équilibre dans un éclectisme superficiel.

« *Populus autem*, dit Ciceron, *non omnis hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus.* (*De Répub.* 2-5, 39). Tandis que les Epicuriens font reposer la justice sur un contrat et lui assignent une origine sociale, Cicéron fonde la Cité sur le droit et lui assure un fondement juridique : ce renversement marque déjà toute la distance qui sépare les Epicuriens des Stoïciens et le droit public hellénique du droit public romain.

Faut-il situer ce passage dans la politique de Cicéron ? à quoi bon. Cette politique contenue presque toute entière dans le *de Republica* n'est passée à la postérité que par fragments : ce sont des adages ou des brocarts ciceroniens recueillis par Saint Augustin ou Lactance et non le système même qui ont exercé quelque influence. Les trois premiers livres retrouvés en 1816 par le Cardinal Angelo Maï ont été ignorés des publicistes.



Et d'ailleurs qu'est-ce que le *de Republica* ? Un dialogue où des hommes éclairés causent des grands problèmes du temps, non pas en conférenciers ni en philosophes, mais en sages politiques. La pensée court à bâtons rompus : Scipiòn pressé par ses amis de faire connaître ses vues sur la politique, traite, en se jouant, un certain nombre de lieux d'école.

Qu'est-ce que l'Etat ? C'est le résultat naturel de notre penchant pour la société, dit Scipion, imbu de stoïcisme, c'est une *societas*, ajoute-t-il, sans bien se soucier de savoir s'il n'y a pas antinomie entre cette origine philosophique et cette structure juridique, et sans essayer de les fondre dans une conception précise. L'Etat n'est qu'une promotion de la société naturelle, il est une forme supérieure de la société primitive, il associe la convenance du droit et les intérêts individuels. C'est le sens de la définition du *populus* citée au début. Ce dualisme du droit naturel stoïcien et de l'individualisme romain se trahit encore dans cette définition de la Cité : « *Quid civitas nisi juris societas* (De Rep. III 31). — L'Etat (et c'est l'homme d'Etat romain, à l'esprit individualiste, qui reparaît,) a pour fin le *civium beate et honeste vivendi*. On doit veiller, dit Cicéron dans le *De Officis* : « *ut etiam singulis consulatur, in primis autem videndum erit ei qui rempublicam administrabit, ut suum quisque teneat, neque de bonis privatorum publica diminutio fiat..... hanc enim ob causam maxime ut sua quique tenerentur respublicæ civitatesque constitutæs sunt : nam et si duce natura congregabantur homines tamem spe custodiæ rerum suarum, urbium præsidia quærebant* » (De off. II, 33). Et ce passage insiste dans un sens individualiste sur l'idée du Contrat qui est à la base de la définition du populus. La République, c'est donc la chose de tous, d'où la part qui est faite à la volonté

individuelle dans la définition des intérêts communs.

Après cette théorie générale de l'Etat, Scipion, ou plutôt Cicéron, passe à l'étude des différentes formes de gouvernements discernées par Aristote. Mais là encore, il manque de rigueur logique ; c'est au point de vue du droit naturel abstrait et non des intérêts individuels comme précédemment qu'il se place pour les apprécier. Chose singulière et qui étonne chez Cicéron, l'un des adversaires irréductibles d'Octave, Ciceron marque une sorte de prédilection théorique pour la Monarchie ; l'assimilation stoïcienne de la République à l'Univers, dirigé par un maître unique, inspire ses préférences. C'est un argument qui sera recueilli au moyen-âge par les partisans de la monarchie. Son idéal positif est un gouvernement non pas tempéré, au sens aristotélicien du mot, c'est-à-dire observant la juste mesure, mais mixte comme l'entend Polybe, où les trois modes de gouvernement seraient combinés judicieusement.

Toutes ces formes de gouvernement reconnaissent la souveraineté populaire : Cicéron note en passant que l'Aristocratie naît d'un *pactum subjectionis ; quasi pactio fit inter populum et potentes* (*de Rep.* III, 23). Mais la souveraineté populaire est limitée par le droit naturel. Qu'est-ce au juste que ce droit naturel ? Cicéron s'étend sur ce sujet dans le *de Legibus*. La loi naturelle est plus compréhensive que le droit. Elle ne se confond pas avec la loi des douze tables ni l'Edit du prêteur. La loi positive n'est que le coté social de la loi naturelle telle qu'elle apparaît à la raison. La raison elle-même n'est qu'une révélation divine ; c'est en elle et par elle que nous nous sentons en communion avec Dieu. Loi naturelle, raison, Dieu, sont des termes analogues. La raison étant commune à tous les hommes, la loi s'impose également à tous, elle est universelle et éternelle. Elle réside dans la

nature et non dans l'opinion. Elle n'est pas créée par l'Etat, elle est au-dessus de lui : l'Etat n'est respectable que dans la mesure où il réalise le droit naturel. L'Etat cicéronien, c'est l'Etat de droit.

Telle est la politique de Cicéron, c'est un amalgame assez confus de stoïcisme et de jurisprudence romaine. Le stoïcisme cicéronien, dans sa conception du droit naturel, présente un caractère objectif ; c'est une norme extérieure en quelque sorte et qui s'impose aux individus : la conception juridique de la société chez Cicéron est au contraire individualiste, atomistique. Mais inversement, dans leur développement parallèle, le stoïcisme devait aboutir à la conception individualiste des droits de l'homme, et la jurisprudence romaine au concept collectif d'université ; et si le concept de société donne naissance à l'idée d'un *pactum societatis*, celui d'université devait suggérer l'idée d'un *pactum subjectionis*.

Il n'est donc pas indifférent de suivre après Cicéron le développement du stoïcisme et de la jurisprudence désormais dissociés : l'idée des droits de l'homme et du *pactum subjectionis* reparaîtra en effet au moyen âge.

Et d'abord la philosophie stoïcienne. On peut remarquer qu'il manque à la politique cicéronienne une théorie des droits de l'homme. Ce n'est pas que les Romains aient ignoré les droits individuels, nous avons noté à plusieurs reprises l'individualisme cicéronien ; mais cet individualisme est d'origine juridique, il est rudimentaire et incomplet ; les Romains ne se sont jamais élevés au dessus de la notion de l'individu citoyen ou propriétaire. Cette notion des droits de l'homme c'est-à-dire d'une sphère d'activité morale et sociale éminemment respectable, ne pouvait apparaître que dans une philosophie qui place le droit au-dessus de la loi et le for intérieur au-dessus de tout. Ce sont les circonstances politiques qui ont

développé ce côté de la doctrine stoïcienne. Le panthéisme stoïcien conçoit le monde comme la manifestation dynamique (τόνος) de l'esprit du monde (πῦρ τεχτόνικον). Les êtres sont tous animés de ce souffle, c'est pourquoi ils sont tous égaux. La fin de chaque homme c'est de réaliser la nature, c'est-à-dire ce τόνος conformément à sa raison ; pour y arriver, il faut se délivrer des passions et en même temps des contingences sociales qui nous entravent dans cette libération. Ainsi, devoirs d'émancipation morale, devoirs de respect envers les hommes, considérés comme nos frères et nos égaux, voilà les points essentiels de la doctrine stoïcienne. La grosse affaire étant d'accomplir son devoir, le monde, la politique, les richesses, tout ce qui ne dépend point de nous est indifférent au stoïcien, et il finit peu à peu par adopter une attitude analogue à celle du Chrétien qui poursuit son salut.

Cette abstention politique est bien étrangère à Cicéron ; le crédit du stoïcisme ainsi compris se justifie par deux faits : le cosmopolitisme romain et le despotisme impérial. L'Empire brasse les nations du monde occidental juxtaposées par la conquête, il réalise en cela l'égalitarisme internationaliste tenté par Alexandre, dans son vaste empire pour fusionner les Grecs et les Barbares. Caracalla étend à tous les sujets de l'Empire le droit de cité romaine, en sorte que tous sont désormais égaux ; l'idée de patrie va s'effaçant et s'obscurcissant ; en même temps l'inaction politique, le dégoût inspiré par les excès des mauvais Princes forcent les natures viriles à chercher ailleurs que dans les affaires, le jeu d'une activité désormais inutile ; rentrer en soi-même et élever son esprit loin des turpitudes et des bassesses de la Cour Impériale, c'est l'*otium cum dignitate* auquel vise l'aristocratie dépossédée par la démagogie Césarienne.

L'influence du stoïcisme se fait sentir après Cicéron

dans le droit. Les Gaïus, les Paul, les Papinien, les Ulpien, exprimeront en termes stoïciens l'évolution qui s'accomplit dans le droit Romain en substituant l'Esprit à la Lettre, et au Formalisme l'Equité.

« L'intérêt civil, dit Gaïus, ne peut pas corrompre le » droit naturel. » « Le contrat, dit Ulpien, tire son ori- » gine de l'affection réciproque et du désir de se rendre » service, car la société repose sur un certain droit de » fraternité. » (1) « De droit naturel, tous les hommes » naissaient libres, dit Gaïus, la servitude est un état » contre nature. » (2)

Ainsi se complète l'évolution stoïcienne dont nous avons noté les débuts chez Cicéron et dont les résultats pratiques se traduisent par une transformation humanitaire des lois positives de la Rome Impériale.

Nous avons suivi jusqu'au moment où elle se déverse dans le droit romain, une des sources de Cicéron. Malgré l'importance prépondérante du Stoïcisme, la philosophie du Portique ne suffit pas à rendre compte de la politique du *de Republica.* Que sont ces termes de *societas*, de *Respublica*, *res omnium*, *gerere personam civitatis etc.* c'est à la jurisprudence romaine que nous devons nous adresser pour en saisir le sens et la portée.

Tandis que les Grecs considèrent la Cité comme un tout organique dont les individus ne sont que des parcelles et n'ont de droit que dans la mesure où ceux-ci sont requis pour le fonctionnement de la Cité, en d'autres termes tandis que l'individu n'a que des droits objectifs, à Rome au contraire il n'y a de droit que des individus, et c'est la volonté de l'individu qui crée son droit ; au-dessus de lui pas d'organisme supérieur qui l'enserre ; il

(1) Dig. l. xvii, t. ii, ch. 3.
(2) Instit. l. i, t. ii, § 2.

n'y a que des individus, et l'Etat n'est pas autre chose qu'une collection d'individus. L'Etat n'est pas une sorte de hiérarchie de communautés comme pour Aristote ; la famille n'est pas un organe de l'Etat, mais la sphère dans laquelle le *paterfamilias* exerce une souveraineté au petit pied. L'Etat est une sorte de *societas* de *patresfamiliæ*, et plus tard, de l'ensemble des citoyens *sui juris*.

Cicéron emploie le terme de *Societas*. Le Moyen-Age préférera celui d'*Universitas*. Que signifient ces mots ? La *Societas* romaine n'est pas autre chose qu'une indivision ; elle n'est jamais une collectivité possédant une sorte d'unité mystique, où s'efface et s'anéantit la personnalité de ses membres. Elle n'est donc pas une entité, mais une *Communio* sans personnalité, naissant d'un contrat consensuel entre personnes juridiques. Ainsi l'Etat Romain se présente comme une collection d'individus isolés les uns des autres, et le seul moyen de faire naître des rapports entre eux, c'est de les unir par un contrat. — *Juris consensu*.

C'est là une idée romaine d'une importance capitale pour l'histoire des doctrines que de faire reposer la Société sur un Contrat et d'unir indissolublement ces deux notions juridiques.

Cicéron définit la *respublica* comme la *resomnium* et il exprime l'individualisme romain qui ne peut concevoir le domaine collectif que d'après le type d'une indivision entre personnes ; on a d'ailleurs remarqué que le génie romain répugnait au communisme à la façon de Platon et penchait plutôt pour un Morcellisme égalitaire et partageux. De cette impuissance à s'élever à l'idée de collectivité résulte dans le système Romain la confusion entre l'Etat et les citoyens. La *civitas* est l'ensemble des citoyens ; la *lex* qui les lie c'est un contrat : « *lex communis reipublicæ sponsio* (1) » dit Papinien, qui enregistre

(1) l. I D I, 3.

l'écho de la tradition. Cependant la différenciation des assemblées populaires, comices par tribus, par centuries ; le rôle prépondérant du Sénat, amenèrent les esprits à penser que le sujet de la souveraineté n'était pas la somme des citoyens, mais la société politique organisée. Toutefois, un retour offensif se manifeste encore vers la fin de la République, quand César se dit appelé par la voix des Citoyens à la direction de l'Etat (1).

D'autres passages obscurs relatifs à la situation des magistrats, s'éclairent au regard du droit public romain. A propos des devoirs du magistrat, Cicéron écrit : *Est igitur proprium munus intelligere se gcrere personam civitatis* » (De off. I, 34, 124). Que veut dire ce *gerere personam civitatis* ? Que Cicéron considère la Cité comme une sorte de personne dont le magistrat gérerait les intérêts ? Mais n'y a-t-il pas contradiction avec sa définition première de l'Etat considéré comme une *societas* ? Il faut reconnaître qu'inconsciemment Cicéron assimile l'Etat à une *universitas* douée de personnalité. Ce recours à l'idée *d'universitas* est le seul moyen d'expliquer la représentation.

Avec l'hypothèse de l'Etat considéré comme *Societas*, chaque membre a un mandat général de faire, au nom de ses co-associés, les actes conformes au but de la Société. Dans l'hypothèse de l'*Universitas*, il n'y a que les délégués élus qui aient le droit de gérer les affaires de tous sous le contrôle d'une Assemblée Générale dont les décisions sont prises à la majorité, et obligatoires pour tous les membres. Quelle est donc la différence qui sépare une *Societas* d'une *Universitas* ? L'une est une société civile, l'autre une Association ; l'une est de droit privé, l'autre de droit public ; l'une n'a pas de personnalité, l'autre a un semblant de personnalité qui résulte

(1) Mommsen, *Manuel des Institutions*, I, p. 671, II, p. 814.

de l'unité du but poursuivi. L'*Universitas* remplit une fonction publique. Il faut que cette fonction soit reconnue telle par une loi, pour que l'*Universitas* soit agréée ; cette reconnaissance est attributive et non déclarative de droit. L'*Universitas* possédera des biens appropriés au but qu'elle poursuit et ces biens seront distincts de ceux des *Universi*. En même temps, elle survit à ses membres ; elle a l'éternité d'une fondation, elle ne disparaît pas par partage. Mais l'*Universitas* présente une anomalie juridique. Au point de vue du Droit Civil, elle n'est qu'une pluralité sans personnalité ; au point de vue du droit public, elle est une unité sans personnalité ; pour résoudre cette antinomie les juristes admirent qu'elle était douée d'une quasi personnalité : *personæ vice fungitur*.

Et voilà l'explication du *personam gerere civitatis* de Cicéron, qui indique déjà cette évolution que nous venons de marquer dans la jurisprudence Romaine. Le magistrat est le représentant de cette personne. Il doit gérer convenablement *ea fidei suæ commissa*. Il n'est ni un organe impersonnel de l'Etat ni un propriétaire titulaire d'un droit subjectif à la fonction. Il est un représentant, mais quelle espèce de représentant ? Un mandataire, eston tenté de dire ; mais à l'origine le mandataire n'est pas un représentant et tout représentant n'est pas nécessairement un mandataire. Ce n'est que fort tard qu'on fait passer directement sur la tête du mandant les effets des actes réalisés par le mandataire et qu'on considère celui-là comme un représentant de celui-ci. Le magistrat est une sorte de curateur. Comme réprésentant il agit pour le compte du représenté et au nom de celui-ci. *Quod Rex promittit, videtur Respublica polliceri ; Imperator fœdus percussit videtur populus Romanus percussise* (1). Comme curateur il assiste le peuple dans ses

(1) Sénec., *Controv*, I, 25.

actes juridiques ; l'absence du magistrat légal entraîne la nullité des décisions des Assemblées. Le peuple est un mineur qui choisit ses curateurs, mais qui ne peut ni les révoquer ni leur imposer un mandat impératif. Ainsi se précise cette idée que le peuple jouit de ses droits, mais ne les exerce pas. Sous l'Empire, le peuple s'efface encore et est remplacé par le Sénat pour tous les actes où l'Assemblée du peuple est nécessaire (1). (Tibère).

D'autre part, le prince cumule peu à peu toutes les magistratures ou plutôt les attributs qui lui sont successivement délégués par le Sénat et par le Peuple.

Mais la magistrature traditionnelle, outre son caractère représentatif, en a encore un autre essentiel. Elle est personnelle, on ne sépare pas plus le fonctionnaire de la fonction que la tutelle du tuteur ; la magistrature est un poste de confiance éminemment personnel, le pouvoir est inaliénable. Il en résulte encore que le magistrat n'est pas lié par les actes de ses prédécesseurs ; le prêteur publie un nouvel édit ou ratifie le précédent ; d'autre part, sous l'Empire, il faut une loi spéciale à chaque titulaire pour régler le transfert des fonctions du Prince, à son successeur, et il y aura autant de *leges regiæ* qu'il y a d'Empereurs. Centralisant tous les attributs des magistrats et du peuple, le Prince jouira d'un pouvoir absolu. « *Quid-» quid principi placuit legis habet vigorem utpote Populus » ei et in eum potestatem delegavit* ». (2) Puisque le Prince est identifié à l'Assemblée du Peuple, il est libéré des formes de procédure pour légiférer, c'est le peuple qui parle par sa bouche, il est la loi vivante. Tandis que les magistrats étaient les représentants du peuple, les fonctionnaires sont les mandataires de l'Empereur : ce sont des délégués révocables *ad nutum*.

(1) *Pomponius*, l. 2 § 9, D, 1, 2.
(2) Ulpien l. 1, D, 1, 4. *Lex de imperio Vespas. lata* (69-70) Girard Textes 481.

Le texte le plus important est celui que nous venons de citer « *quidquid principi placuit.* » Toute la controverse qui se déroulera autour de ce texte fameux aura pour effet de préciser le sens de ce terme de délégation. Le Moyen-Age fera de cette délégation le prototype du *pactum subjectionis* ou contrat de souveraineté conclu entre le peuple et le souverain. On considérera l'Empereur tantôt comme un cessionnaire épuisant tous les droits de souveraineté du cédant, tantôt comme un représentant exerçant des droits fixés sur la tête du représenté qui garde une espèce de domaine éminent. Toutes ces constructions, fruit de l'imagination ingénieuse des juristes médiévaux, sont artificielles et inexactes. Il suffit de remarquer que la souveraineté n'est pas dans le commerce, qu'elle est inaliénable, que la patrimonialité des offices est une notion étrangère au système des magistratures romaines. En réalité le Prince est un commis préposé à l'accomplissement d'actes juridiques pour le compte d'un incapable.

Ces deux sources (Stoïcisme et droit Romain), aboutissent, en définitive, l'une à la proclamation des droits de l'homme et l'autre à la négation des droits des citoyens, l'une à la libération de la personne, l'autre à l'omnipotence de l'Etat.

Mais déjà, quelques temps avant son agonie, le Monde Romain entendait une voix dont l'écho devait retentir jusqu'à nos jours et dont l'influence capitale sur les doctrines du Moyen-Age devait les disputer à celles des juristes romains. En même temps qu'il apportait une conception nouvelle de la vie, le Christianisme jetait les germes d'un droit inconnu, dont la systématisation théologique devait mettre aux prises, dans une lutte gigantesque, le despotisme laïque des successeurs des Césars romains et l'Absolutisme théocratique des successeurs de Pierre, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

III

L'idée du contrat social, en effet, n'est pas seulement juridique ; elle sera maniée au Moyen-Age par des théologiens. Sans doute les théologiens s'inspirent du droit romain, mais ils s'autorisent aussi des Pères de l'Eglise : à une époque ou règne l'esprit d'autorité, il n'est pas indifférent de constater que Saint Augustin, dont l'influence sur les théologiens du Moyen-Age est prépondérante jusqu'au triomphe de la Scholastique (XIII S.), a montré quelque déférence pour l'idée du Contrat Social.

A dire le vrai, pas plus chez Saint Augustin, que chez ses prédécesseurs, nous ne trouvons une systématisation du Contrat social. Saint-Augustin repète Cicéron ; il continue ainsi, sans l'interrompre, la tradition latine ; mais ses répétitions ne sont pas des redites ; il accommode le Christianisme au Génie latin et pose le problème inédit des rapports de l'Eglise Nouvelle avec l'Etat Cicéronien. Ainsi, ce paragraphe, consacré à l'étude des idées politiques du dernier des Pères de l'Eglise, nous acheminera tout naturellement à celle des doctrines politiques du Moyen-Age.

Reprenant la définition de Cicéron, « *cœtus multitudinis consensu juris sociatus etc.*, » Saint Augustin reproche à l'Etat Romain de n'être pas conforme à la définition Cicéronienne, il l'accuse d'avoir ignoré la justice et de s'être fondé par la conquête, manifestation brutale de la force. Mais n'est-ce pas à dire qu'il justifie comme idéal ce qu'il critique comme définition de la réalité politique présente ?

Quelle est la définition qu'il propose. On remarquera qu'il copie Cicéron et calque sa phrase sur son modèle.

« *Populus est cœtus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordiæ communione sociatus* ». (*Cité de Dieu*, Chap. XXIV, livre XIX).

Cœtus multitudinis... sociatus, répétition littérale ; au *juris consensus* cicéronien correspond la *concordia*, à l'*utilitatis communio*, répond le *rerum quas diligit concordiæ communione*. Dans les deux phrases, le peuple reste toujours une Association et non un organisme naturel ; cette association repose sur les adhésions individuelles. Mais il y a dans celle de Saint Augustin une note nouvelle : ce n'est ni l'utilité qui nous guide, ni notre consentement juridique qui nous lie. C'est la *Concordia*, c'est-à-dire une paix fondée sur une sorte d'entente fraternelle, qui est le ciment de l'union ; ainsi, chez l'un comme chez l'autre, c'est sur l'individu que repose la cité, mais il y a dans la liberté individuelle, telle que la conçoit Cicéron, plus de calcul et plus de réserve ; chez Saint Augustin, plus de spontanéité et plus d'abandon. Et ce n'est pas seulement la *différence* caractéristique entre le respect des individus, base de la cité Romaine, et l'affection mutuelle, fondement de la cité chrétienne, qui sépare les deux définitions. L'Etat Cicéronien affirme avec précision son but : le bonheur des individus. L'Etat Augustinien, au contraire, paraît indécis : chercher ensemble ce que l'on aime. C'est que l'Etat Augustinien ne dispose que de volontés infirmes et viciées par le péché. D'où cette inquiétude et cette incertitude. L'Etat ne réalise même pas la justice qui est la fin la plus matérielle qu'on puisse lui assigner, car si l'on accepte la définition étroite des Juristes, rendre à chacun son bien, on ne peut s'empêcher de convenir que l'Etat, en omettant de rendre à Dieu ce qui est à Dieu, est lui-même injuste. Fondé sur la conquête et sur la violence, il est semblable à un repaire de brigands. (*Latrocinium*)

La faillite de la mission morale de l'Etat est une preuve éclatante de l'inanité de nos efforts pour nous passer de Dieu ; notre recherche du bonheur purement terrestre et par des moyens humains artificiels et fragiles est vaine et stérile.

Notre faiblesse provient de notre état de péché. L'homme est corrompu par le pêché originel de son ancêtre Adam ; il est vicié dans sa nature, et ses efforts individuels pour l'améliorer sont condamnés à l'impuissance. Les effets sociaux (1) de ce péché sont la domination de l'homme par l'homme au moyen du gouvernement et de la propriété. L'homme ne peut être sauvé que par son Auteur. Mais Saint-Augustin fait briller une lueur d'espérance. Tandis que l'amour de soi allant jusqu'au mépris de Dieu bâtissait la cité terrestre, l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi bâtissait celle du Ciel (2). Dès la création (3) les hommes sont partagés en deux Cités : celle de l'homme formée de créatures orgueilleuses et que leur impiété rend faibles, malheureuses et méchantes, cité du Diable, car, vivre selon le péché, c'est vivre selon le Diable (4) ; celle de Dieu, faite de ceux qui l'aiment et observent sa loi. Caïn a fondé la première et Abel la seconde. Avec des péripéties diverses cette juxtaposition a duré jusqu'à nos jours. Et ces deux cités se sont disputé les hommes. Mais la cité de Dieu est plus qu'une association humaine, elle dépasse la terre et déborde dans le ciel, elle a à sa tête le Christ par qui nous connaissons Dieu. Cette distinction des deux Cités rappelle dans une certaine mesure celle des stoïciens dont Sénèque nous parle dans le *de vita beata* (Ch. 20)

(1) *Cité de Dieu*, l. xv, 1, 4, l. xix, 21, 25.
(2) *Cité de Dieu*, l. xiv xxviii, ch. 25
(3) *Cité de Dieu*, l. xv.
(4) *Cité de Dieu*, xiv, ch.25

« *complectamur animo duas respublicas, alteram magnam* » *et vero publicam, qua Dii atque homines continentur.* »

La fin de l'homme ne doit pas se réaliser uniquement sur la terre ; sur terre l'homme ne saurait être heureux (1). Pour réaliser sa fin supra-terrestre, l'homme a besoin dans cette vie d'un gardien et d'un guide. C'est le Sauveur. Mais à la différence du stoïcisme, qui exalte l'individu, qui donne confiance à sa raison, le Christianisme rapetisse ce même individu, exige qu'il soit humble et résigné ; qu'il attende son salut du Ciel. Tandis que le Stoïcien se retire dans un orgueilleux isolement, le Chrétien, comme les faibles, recherche la Société.

Mais revenons à cette Cité de Dieu. La partie terrestre de cette Cité, c'est l'Eglise dirigée par le Christ (2). Il n'y a pas de Justice là où le Christ n'est pas *rector et gubernator* (3). Comment faut-il l'entendre ? Le Christ dirige l'Eglise à la façon dont l'âme dirige le corps. L'Eglise est son corps, *corpus mysticum Christi*. C'est la première fois qu'une collectivité à l'aide d'un concept organique se trouve personnifiée. Bien plus, cette définition symbolique considère la Communion comme le sacrement qui incorpore les Fidèles à l'Eglise : en s'assimilant une partie du corps du Christ, ils sont physiquement intégrés dans ce *corpus* (4). Ainsi l'Eglise ou communauté des Fidèles est, en quelque sorte, une partie du Christ puisqu'elle est son corps. Mais en même temps que se forme cette notion nouvelle d'une collectivité inconnue des Anciens, l'Etat tend à perdre sa raison d'être et à se dépouiller de ses membres au profit de l'Eglise ; le Stoïcisme n'était qu'indifférent ; le Christianisme est hostile à l'Etat, conçu en soi et par

(1) *Cité de Dieu*, XIX, ch. 21.
(2) *Cité de Dieu*, l. II, ch. 23.
(3) *Cité de Dieu*, l. XIX, ch. 23.
(4) Dorner. *Augustinus*, Berl. 1873, p. 102 et 263, d'après Gierke, Genos t. III, p. 110.

soi. Et cependant, tant est forte la tradition romaine, Saint-Augustin, malgré ces prémisses, ne conclut pas à la suppression mais à l'absorption de l'Etat par l'Eglise. Son tempérament romain le porte à une solution opportuniste. L'Etat est respectable à condition qu'il soit le serviteur des fins de l'Eglise (1). Le bras séculier assurera la paix matérielle dont l'Eglise a besoin dans son pélérinage céleste et, en revanche, l'Eglise prendra l'Etat sous son égide et effacera la tare de son origine. Ainsi l'Empereur ne sera pas seulement un laïque mais un clerc : l'Evêque du dehors. — *Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam*, dira plus tard Saint-Ambroise. Ainsi ce n'est pas l'Eglise qui est dans l'Empire, mais c'est l'Empire qui est dans l'Eglise.

Les éléments romains de l'inspiration de Saint-Augustin sont la définition cicéronienne de la Cité. Le rôle de l'Etat, agent de l'ordre et de la sécurité ; les éléments chrétiens sont plus difficiles à préciser. On peut discuter, et l'on discute encore sur l'attitude du Christ à l'égard des pouvoirs publics et sur sa conception du royaume de Dieu.

A proprement parler, au bas Empire, l'Eglise se confond avec l'Etat, l'empereur étant à la fois le chef de l'Eglise et de l'Etat ; loin d'être amoindri, l'Etat est fortifié par la mission religieuse qu'on lui attribue. La question de la subordination de l'Etat à l'Eglise se posera quand il y aura deux chefs distincts. Les uns citeront Saint Paul, (*omnis potestas a Deo*) pour justifier l'indépendance des pouvoirs laïques, les autres invoqueront l'institution de Pierre comme chef de l'Eglise, son droit de juridiction interprété au sens temporel, pour démontrer la suprématie de l'Eglise sur l'Etat. On ne saurait donc affirmer que la

(1) *Cité de Dieu*, XIX, ch. 17.

théorie des rapports de l'Eglise et de l'Etat de Saint Augustin procède directement de la doctrine du Christ En réalité par delà l'Evangile, Saint Augustin remonte jusqu'aux théories de la genèse et c'est d'après la conception du péché originel effaçable seulement par la grâce qu'il frappe l'état laïque d'une suspicion théologique dont il ne peut se relever que par une sorte de grâce sociale dispensée par l'Eglise.

De même aussi, il est difficile d'assimiler la Cité de Dieu, dont l'Eglise est la partie terrestre, au Royaume dont il est question dans la Bible ou les Evangiles. La conception chrétienne du Royaume est loin d'être claire. Il est le terme d'une évolution dans les conceptions religieuses du peuple d'Israël. Les Juifs à l'origine ne connaissent pas la distinction des deux cités, de même qu'ils ignorent l'immortalité de l'âme. Il y a une seule cité, la cité terrestre dirigée par Dieu ; une alliance a été conclue entre Iahvé et son peuple : cette alliance est plutôt un pacte de soumission, car les sujets de Iahvé portent la marque de leur sujetion : la circoncision. Ils s'engagent à observer la loi de Iahvé et celui-ci leur promet aide et protection. Conduits par des juges puis par des rois ils n'ont jamais connu l'autorité officielle des prêtres. Ceux-ci, comme les prophètes n'agissent que sur l'opinion. L'Etat juif est donc une théocratie laïque ayant ses fins en soi. Le roi est le lieutenant de Iahvé ; lieutenant accepté à contre cœur, car Iahvé est jaloux de son autorité. Les rois Juifs tendent en effet à gouverner comme les autres monarques, en rois absolus et indépendants ; mais Dieu suscite des prophètes pour les rappeler à leur devoir. Ces prophètes prêchent la haine du riche, de l'idolâtre, du débauché. Quand l'Etat juif est subjugué par ses voisins ils entretiennent l'agitation nationale. Le Royaume est identifié avec la revanche libératrice où Sion sera à la tête

des nations et où le Messie la conduira au triomphe et à une paix prospère. Cette idée d'une revanche disparaît peu à peu pour faire place à celle d'une Cité future où il y aura plus de justice et plus de bonheur. Pour d'autres, le Royaume est le terme fatal de l'évolution sociale, la minute de répit avant le cataclysme final. Mais pour le Christ, qu'est le Royaume, doit-il se réaliser sur terre à la fin des temps ; les recommandations de pureté ne sont-elles qu'une préparation en vue de l'avénement du Royaume et n'ont-elles d'autre fin que de le faciliter ? Faut-il admettre que le royaume est purement spirituel qu'il se réalise individuellement pour chacun, ou collectivement à la fin des siècles dans le ciel ? les théologiens discutent ce gros problème, et l'abbé Loisy et M. Harnack ont fourni des arguments également probants dans l'un et l'autre sens. Dès lors ne serait-il pas téméraire d'attribuer à la doctrine chrétienne la conception augustinienne de la Cité de Dieu qui par certains côtés rappelle la Cité platonienne ?

Ce qu'il y a de certain c'est que son interprétation a étouffé la conception réaliste du Royaume : les augustiniens ignorent la constitution du royaume d'Israël qui fournira aux monarchomaques leur théorie du contrat interprété dans un sens favorable à la souveraineté du peuple. Le moyen-âge ne gardera de la théorie politique juive que la pratique du sacre.

Quoiqu'il en soit en affirmant isolément les fins transcendantes de la Cité de Dieu, Saint Augustin la séparait violemment de la cité terrestre et réduisait l'Etat au rôle de support de la société chrétienne.

IV

Parvenus au terme de cette étude des théories du Contrat social dans l'antiquité il nous faut résumer rapidement les résultats de cette étude que des digressions cependant nécessaires peuvent avoir rendu difficiles à saisir pour nos lecteurs.

Ce qui frappe, c'est l'absence de systèmes du Contrat social. Chez Epicure, chez Cicéron, chez Saint-Augustin, nous ne trouvons que des définitions du Contrat social, et ces définitions se réfèrent à un même type. Le Contrat social est l'acte par lequel les hommes s'unissent dans la société politique. C'est un *pactum societatis*. Nous avons vu qu'on pourrait trouver dans l'Etat juif et même dans la théorie de l'Empire telle que l'a construite le Digeste, une autre forme de Contrat, le Contrat de souveraineté, c'est-à-dire l'acte par lequel les associés instituent un gouvernement au-dessus d'eux, *le pactum subjectionis*. Pourquoi donc nos auteurs parlent-ils uniquement du premier type de Contrat social et non du second ; c'est surtout parce qu'ils sont imbus d'esprit démocratique et qu'il leur apparaît que le gouvernement est la chose de tous. Nous avons montré comment peu à peu la jurisprudence romaine préparait les voies au *pactum subjectionis*. Mais Cicéron ne pouvait pas avoir conscience d'une transformation qui commençait à peine de son temps, et Saint-Augustin, animé lui aussi de l'esprit démocratique des communautés chrétiennes, suit la tradition de son maître Cicéron sans s'apercevoir que la définition du *de Républicâ*, même corrigée et amendée, ne correspond plus à la réalité politique de son temps. Cet accord des trois publicistes déjà cités indique que dans l'esprit des hommes de l'antiquité, la cité, même si

on concède qu'elle est d'origine naturelle, ne porte pas en elle-même sa justification ; elle n'est respectable que dans la mesure où elle est fondée sur la raison et où elle repose sur l'adhésion de ses membres ; adhésion faite de calcul et d'intérêt, ou de tendresse et d'amour, mais toujours émanation de volontés individuelles conscientes. L'Etat est ainsi un faisceau d'êtres libres et égaux. Le Moyen-Age concevra plutôt l'Etat comme une pyramide d'individus fortement hiérarchisés retenus les uns les autres par des pactes de souveraineté partielle, en sorte que le *pactum subjectionis* sera la formule toute indiquée de la société médiévale et c'est avec les éléments du *pactum sujectionis* qui régit l'Empire Romain, que le Moyen-Age reconstruira théoriquement l'Autorité politique.

CHAPITRE II

Les théories du Contrat Social au Moyen Age

I

Après Saint Augustin il nous faut attendre l'épanouissement de la Scholastique pour trouver l'expression doctrinale de la pensée politique du Moyen Age. Ce n'est pas à dire que la première moitié de cette période ait été perdue pour la science politique ; c'est une époque de recueillement ; tout un monde nouveau s'organise à tâtons sur les ruines de l'ancien et ses institutions originales se créent lentement par un travail incessant d'élaboration spontanée.

Ainsi s'entassent les matériaux qui serviront à la construction des systèmes et des doctrines.

C'est vers la fin du XIIe siècle et *surtout* au XIVe que la pensée médiévale, fortifiée par la Renaissance du Droit romain et l'éveil de la Scholastique, prend conscience des faits politiques et tente d'en formuler la théorie approfondie.

Cependant quelle que soit l'ingéniosité de la spéculation pure, aucun des savants systèmes de Thomas d'Aquin ou de Dante, de Jean de Paris, de Marsile de Padoue, d'Okham, de Nicolas de Cuses, d'Œneas Sylvius, n'eut pris naissance, sans le choc des passions politiques nées du conflit du Pouvoir laïque et de la Papauté. Nulle polémique n'a été plus profitable à la science politique. Voici deux pouvoirs, qui aspirent à l'hégémonie ; chacun examinera les titres de l'adversaire, et cette vérification

des pouvoirs dégénérera en une sorte de vaste enquête sur l'origine, la nature, le fondement de la souveraineté ; sur les fins de la société civile et de la société religieuse ; sur les droits et les devoirs des citoyens et des chrétiens ; sur la prérogative du Prince et de l'Evêque de Rome.

De ces spéculations, issues de l'esprit de parti, naissent d'énormes dissertations filandreuses, bourrées d'une érudition pédantesque et souvent fautive, qui ressassent dans l'ordre traditionnel des arguments de textes qu'une symbolique de mauvaise foi applique impudemment aux faits les plus actuels, le tout enveloppé de commentaires d'une subtilité plus souvent puérile qu'ingénieuse, de Gloses, qui se donnent pour littérales, mais que des contre-sens involontaires ou prémédités transforment en interprétations originales quelquefois profondes dont on trouvera les traces dans les doctrines modernes.

Mais si la pensée médiévale est pauvre en inventions, si les modèles mêmes où elle puise son inspiration servile sont en nombre limité, les quelques idées qu'elle emprunte à l'Antiquité, elle les détaille avec la patiente minutie des enlumineurs de missels.

Parmi les idées de la publicistique de l'antiquité il en est une qui devait avoir au Moyen Age une fortune inespérée, c'est celle du Contrat social appuyée sur l'autorité de Cicéron et de Saint-Augustin; et la raison de son succès (1) tient comme on le démontrera par la suite à ce que la société du Moyen Age est éminemment contractuelle. Pour ne prendre qu'un exemple ; qu'est-ce que la féodalité, comme le remarque excellemment M. Esmein (2) sinon une société d'assurance mutuelle ? Mais à la différence des écrivains de l'Antiquité, ceux du Moyen Age conçoivent le Contrat social non pas comme un *pactum*

(1) Th. d'Aq. *Sum Théol.* II, I q 105. I. Vincent-Bellov VII ch. 67.
(2) Cours d'Histoire du Droit 1899, p. 176

societatis réunissant les individus en société, mais comme un *pactum subjectionis* transférant à des gouvernants sur des gouvernés de par la volonté de ces derniers, une autorité juridique. Cette modalité du Contrat social tient, on le verra tout à l'heure, à la structure même de la société médiévale. En même temps l'évocation des doctrines antiques insufflera aux publicistes un esprit démocratique qui deviendra peu a peu le dogme de la souveraineté populaire.

Mais la société médiévale ne repose pas seulement sur de solides assises contractuelles, elle est profondément imbue du souffle religieux. Si, pour prendre un exemple, la Papauté et l'Empire, les plus hautes dignités connues, sont électives, cependant elles sont quelque chose de plus que de pures créations humaines ; le Pape est le Vicaire du Christ et l'Empereur l'Oint du Seigneur. Pour les hommes du Moyen Age, Dieu se mêle aux hommes, il est un conseiller, un guide dans les affaires publiques et privées, parfois même un juge ; un contrat n'est pas seulement un acte laïque ; engager sa foi c'est prendre Dieu pour témoin et garant de la loyauté de ses engagements. Partout, dans les institutions publiques ou privées, on éprouve le besoin de faire la part de Dieu. Le Contrat social s'il a quelque valeur, doit concorder avec les desseins de la Providence ; s'il est l'œuvre des hommes, dans la mesure où l'on tient cette œuvre pour bonne, il faudra prouver qu'elle n'est pas suggérée par le Diable par exemple, comme le prétend Grégoire VII, mais qu'elle est inspirée par Dieu et que c'est sa volonté qui se manifeste dans celle de ses créatures humaines.

Ainsi, le Contrat social est un concept non plus seulement juridique, mais théologique. Et, en même temps que les juristes essayaient d'incorporer au Contrat social des théories politiques jusqu'alors sporadiques, les

théologiens s'efforcent d'infuser peu à peu toute leur métaphysique religieuse dans le Contrat social et ces deux courants, juridique et théologique, contribuent à former des systèmes du Contrat social qui sont tout à la fois des Digestes de droit public et des Sommes de théologie.

Cette élaboration doctrinale n'est pas uniquement le fruit d'une activité spéculative pure. Les publicistes ne cherchent pas à rendre compte de toutes les institutions politiques de leur temps : ils ne s'occupent pas à dégager l'élément contractuel ou religieux de toutes celles qui fonctionnent sous leurs yeux. Ils écrivent dans un but de polémique : ce sont les questions d'actualité brûlante qui les sollicitent. Un conflit qui dure pendant tout le moyen-âge, la lutte entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, captive les attentions et concentre toutes les activités. C'est donc uniquement sur ces deux institutions qu'ils font porter leurs investigations.

Or, il se trouvait précisément que ces deux pouvoirs devenus absolus à la fin d'une longue évolution, avaient pour origine la volonté populaire ; c'est elle qui leur avait conféré l'autorité. Dans la mesure où l'on devait vérifier la légitimité de cette autorité ; on devait nécessairement rencontrer l'élément contractuel primitif. D'autre part, ces deux institutions étaient également religieuses, elles prétendaient à une origine divine. Il fallait choisir entre l'origine populaire et l'origine divine. Chacun devait dénier à son adversaire le caractère sacré de ses origines et rabaisser ses prétentions en insistant sur la vulgarité de sa fondation populaire.

Ajoutez encore que ces deux pouvoirs s'étaient prêté un mutuel appui ; dès lors la question se compliquait : pouvait-on appliquer à cette assistance mutuelle les idées féodales et interpréter dans le sens d'un *pactum subjectionis* ce concours réciproque ?

Toutes ces questions sont posées dans le droit public par l'évolution de la Papauté et de l'Empire.

Les deux pouvoirs spirituel et temporel primitivement réunis entre les mains de l'Empereur romain se dissocient lors de la chûte de l'Empire : l'Eglise et l'Etat, morcelés, fractionnés ne coïncident plus. Mais chacun par des voies différentes, tend à se reconstruire : l'Eglise, l'Empire deviennent des institutions internationales. Leurs frontières finissent par se confondre. En même temps chacune des deux institutions s'organise : primitivement, d'essence populaire, elles deviennent des monarchies absolues ; l'Eglise et l'Etat ont chacune un chef. Puisque l'Eglise et l'Etat se confondent territorialement dans la chrétienté, lequel de ces deux chefs dirigera la chrétienté ? C'est ce problème, posé par le conflit d'ambition des pontifes et des souverains, qui donne lieu à la querelle du spirituel et du temporel. Chacun revendique une prééminence, une suprématie théorique, puis une autorité effective. Lequel des deux est-il le supérieur de l'autre, c'est le sens de la Querelle, sous ses différents prétextes : investiture des évêques pour l'Empereur au temps de Grégoire VII et de Henri IV, (1070), taxes perçues sur le clergé sous le règne de Philippe le Bel et Boniface VIII (1300), agrément préalable des candidatures impériales par le Pape, sous Louis de Bavière et le Pape Jean XXIII (1314-1326). Chaque phase de ce conflit a donné lieu à une copieuse littérature : la première insignifiante pour notre sujet, la seconde plus intéressante en ce que les légistes français avaient justifié l'absolutisme du roi à l'égard de l'Eglise, par le fameux texte de Digeste, *Quiquid principi placuit*, ce qui constitue un acheminement vers l'idée de la souveraineté contractuelle ; enfin la troisième, la plus riche en systèmes complets, qui nous retiendra davantage, où la base contractuelle de

l'institution impériale et papale est plus nettement marquée.

Il nous faut donc sinon suivre historiquement ce conflit, montrer tout au moins par l'étude du fondement juridique des deux institutions rivales, comment il se pose, et comment, dans la doctrine, les publicistes sont amenés de progrès en progrès à retrouver cet élément contractuel qui est à la base de ces deux institutions.

II

Le pouvoir qui arrive le plus vite à la centralisation monarchique et universelle, c'est le pouvoir Pontifical. Après la chûte de l'Empire d'Occident, pour Byzance le pape reste un évêque comme tous les autres dont l'élection est soumise à la confirmation de l'Empereur ; mais aux yeux des barbares, il revêt le prestige de l'Empire romain disparu et de sa capitale la Ville éternelle ; a mesure que l'Empire d'Orient s'affaiblit, l'évêque de Rome se libère peu à peu de la tutelle de l'Exarque de Ravenne, et il profite de la querelle des Images pour rompre avec les Grecs désormais schismatiques pour le monde Occidental ; au VIIIe siècle l'évêque de Rome est le chef incontesté de la chrétienté. En même temps que son influence s'accroît et que son indépendance s'affirme, ses origines démocratiques s'effacent. Elu par le Peuple de Rome et les évêques, il s'affranchit de l'élection populaire en 1054 ; il n'est plus ni un fonctionnaire de l'Empereur ni un mandataire des fidèles ; c'est un représentant de l'Eglise institué par un collège temporaire de hauts dignitaires ecclésiastiques (1059). Tandis qu'à l'origine l'Eglise était une sorte de fédération d'églises dont les conciles étaient comme les Diètes, vers le

XI[e] siècle, l'Eglise est unifiée, comme autrefois l'Empire, et, comme l'*imperator* romain, le Souverain Pontife tend à absorber tout le pouvoir législatif : il est la loi vivante en matière de foi et de discipline ; il porte enfin les insignes de la dignité impériale. Ainsi l'évolution du Pontificat ressemble à celle du principat romain. C'est au moyen d'institutions nouvelles et différentes que le pouvoir laïque arrive à l'unité et à l'absolutisme, qu'il essaie de calquer aussi sur celui de l'empire romain.

Quelle est la nature de la souveraineté laïque ? (1) A l'origine sous la première race, la Royauté est patrimoniale. A partir de Pépin, elle est de plus en plus considérée comme un office ou une magistrature, un honneur, une dignité. Mais patrimoine ou office, la souveraineté n'en apparaît pas moins aux yeux des hommes du Moyen-Age comme une institution contractuelle de droit public.

Dans la conception patrimoniale de la souveraineté, qu'est-ce qui est dans le patrimoine du Roi, qu'est-ce qui se transmet comme une propriété ; un héritage ? C'est le Royaume considéré comme source de profit ; villas royales, revenus fiscaux perçus sur les sujets en tant que contribuables. Et encore, pour gouverner et administrer, le Roi aliène et concède par contrat le Domaine public et avec celui-ci, des parcelles de la puissance publique.

Mais ce qui fait du Roi un véritable souverain, ce qui lui permet d'exiger les *prestations* actives des habitants de son royaume, c'est le lien personnel qui l'unit à chacun de ses sujets. Ce lien c'est soit une *commandatio* qui établit des rapports plus étroits entre lui et les principaux de ses sujets, soit le serment ou déclaration réciproque et solennelle de droits et de devoirs.

(1) Declareuil, *les Origines du droit public au Moyen-Age* (cours 1901).

Par la *commandatio* (1) le vassus promet au senior de le servir comme il sied à un homme libre et le *senior* lui garantit en échange sa protection, c'est-à-dire sa justice et des moyens d'existence. Par cet engagement, le Roi obtient des services actifs de l'Aristocratie du Royaume, et par là de la plupart des hommes libres, ceux-ci étant liés par un accord semblable, à quelque potens. Mais encore même, pour asseoir plus solidement son pouvoir sur les masses, le Souverain fait prêter serment à tous les hommes libres. Ainsi les sujets du roi — les fidèles — sont liés envers lui par une *fides* retenue par serment ou contrat solennel, et cette *fides* n'est donnée qu'après l'adhésion populaire consacrée par la *sublimatio* ou élévation sur le pavois.

A partir de Pépin, une transformation s'effectue dans la tradition ; le Pouvoir est essentiellement une magistrature. Les rapports personnels du roi et de ses fidèles sont toujours prédominants. Ce qui s'efface, c'est le caractère patrimonial des droits du Prince sur le royaume.

Le roi, outre les droits et obligations qui résultent de la *commandatio* ou des serments des fidèles, a une tâche à remplir ; faire régner la justice et la paix, la *concordia fidelium*.

Il est le grand paissier, dira-t-on plus tard, et c'est cette mission pacificatrice qui lui donne un droit de contrôle et d'intervention dans les rapports entre individus et groupes d'individus résidant sur son royaume. En prenant la dignité impériale, le Monarque carolingien gagne un prestige nouveau, celui de l'Empire romain. Mais cette restauration aux yeux de Charles n'est pas une résurrection de l'Empire déchu de Romulus Augustule. Le nouvel empire continue l'Empire, représenté jusqu'à

(1) **Brissaud,** ***Manuel d'Histoire du Droit français,*** **1, p. 550 et suivante.**

Charles par l'Empire d'Orient. Charles profite de la déposition de Constantin VII par l'Impératrice Irène, pour acquérir un pouvoir vacant. Pendant l'interrègne théorique, le Peuple et l'Evêque de Rome ressaisissent un droit tombé en désuétude depuis la chûte de l'Empire d'Occident, et confèrent à Charles la dignité Impériale ; ils font ainsi passer des Grecs aux Germains l'Empire dont ils affirment la continuité traditionnelle.

Le nouvel Empereur est Roi et Empereur ; ces deux titres, pour un carolingien, ne sont pas de nature différente ; Charles est promu en dignité, mais le caractère contractuel de sa souveraineté n'est pas transformé. Sous ses successeurs l'Empire absorbe la royauté. Les Rois sont uniquement des seigneurs féodaux. La puissante centralisation carolingienne s'effrite partout ; peu à peu la souveraineté se démembre en Seigneuries constituées par des fonctionnaires qui s'approprient leurs offices. D'autre part, la société se réforme sur la base d'une sorte de souveraineté foncière. Le grand propriétaire exploite ses terres par l'intermédiaire de concessionnaires qui concèdent à leur tour à d'autres des parcelles de la concession qu'ils ont reçue ; ainsi le *dominium* romain s'émiette en une poussière de tenures et se transforme de droit réel absolu en droit personnel et relatif. Mais, en même temps, le grand propriétaire jouit d'une certaine puissance et, autour de lui, s'abritent les humbles qui lui demandent aide et protection comme à leur *senior ;* celui-ci leur concède des terres en échange de certaines prestations (aide, conseil, service militaire), tout *vassus* est tenancier et réciproquement. Peu à peu, c'est sur la tenure que commencent à se fixer les droits et les obligations qui incombent au tenancier ; celui-ci n'est plus que le représentant de son fief. En l'occupant, il prend en bloc les devoirs et les droits de sa tenure.

Toutefois la transmission du fief même héréditaire ne s'opère que par une remise solennelle : l'investiture qui met en rapport personnel le vassal et le suzerain.

Dans la pensée des hommes du XI[e] siècle, le Roi est un suzerain et un seigneur : comme suzerain, il est au sommet d'une hiérarchie foncière : comme seigneur il est le *primus inter pares* d'une confédération de principicules égaux en droit. L'Empereur n'est qu'un seigneur avec des droits plus vagues et plus étendus. Comme Empereur le Monarque exerce son *imperium* sur une confédération d'Etats et sur la Ville de Rome, qui est en union personnelle avec ses Etats. Roi des Romains, Empereur d'Allemagne tels sont ses titres officiels. Théoriquement son *imperium* s'étend sur toute la chrétienté, puis il dégénère en une sorte de suprématie purement théorique sur les Princes qui sont en dehors de la Confédération, jusqu'au jour où elle est contestée par les rois de France et d'Angleterre. Son *imperium* réel se réduit alors à un droit imprécis de faire régner la justice et de protéger l'Eglise que le pape lui « commande » ainsi que ses états temporels pour lesquels il est vassal de l'Empereur.

Mais l'évolution des deux pouvoirs n'a pas été parallèle et autonome : ils se sont prêtés une collaboration réciproque. En quoi consiste-elle ? L'Empereur a protégé le Pape et il lui a concédé un domaine temporel, en sorte qu'à raison de ses Etats, le Pape est le vassal de l'Empereur. Mais d'autre part c'est le Pape qui a rendu possible le rétablissement de l'Empire. C'est l'autorité du Pape, autant que le prestige de l'idée romaine qui assure sans à coup le transfert de la souveraineté du mérovingien Chilpéric à la dynastie de Pépin. Le pape, en tant qu'instigateur de la dignité impériale, agit de son propre chef comme interprête de l'opinion publique et des volontés de l'Occident ; mais il est aussi le Ministre de Dieu. Est-il

une sorte de notaire auguste, chargé d'enregistrer les volontés du peuple et de Dieu ? est-il au contraire un véritable faiseur de rois ? Son rôle ambigu tient à la difficulté que présente l'interprétation du sacre et du couronnement. Comme Saül et comme David, les premiers carolingiens sont sacrés par le Clergé ; un prélat verse l'huile sainte sur le front du Monarque et fait de lui une sorte de clerc. Cette cérémonie est précédée d'une interrogation sur la foi chrétienne et de l'engagement de défendre l'Eglise ; elle est suivie de la consultation individuelle des évêques qui doit être affirmative. C'est le sacre, et non plus la naissance comme dans le système patrimonial qui rend le monarque apte à régner et qui lui confère la saisine royale. Les princes règnent par la grâce de Dieu et cette formule s'oppose au droit de naissance. Loin d'avoir un caractère d'absolutisme, elle exprime à l'origine l'humilité du Monarque qui attribue sa dignité (1) à un don gratuit de Dieu. L'empereur est sacré par le Pape comme Charlemagne et couronné par le Pontife romain après avoir promis de défendre l'Eglise. Le couronnement suit l'élection symbolique. Dès lors l'empereur est-il le protecteur de l'Eglise ou le vassal du pape ? Le couronnement n'est-il qu'une pure formalité, matérialisant solennellement l'élection impériale, ou bien l'investiture de l'empire donnée à l'empereur par le pape en qualité de suzerain ? Toutes ces questions seront posées dans le conflit qui divisera les deux pouvoirs. Le point discuté n'est pas de savoir si l'Etat sera ou non une théocratie, (les fins religieuses de l'Eat ne sont pas mises en cause) mais bien de décider s'il sera une théocratie laïque, gouvernée par l'Empereur, ou une théocratie cléricale régie par l'Evêque de Rome.

(1) Jonas, instit. roy. dans Migne t. Io6 p. 295.

III

Il serait trop long de parcourir tout le fatras des arguments invoqués par les Papes pour établir leur suprématie et la subordination des souverains à leur pouvoir, et par les souverains pour prouver leur autonomie.

Le premier ordre de raisons est emprunté aux livres sacrés. Il est de la première importance que la Bible justifie la souveraine puissance des Papes, où établisse le fondement divin du pouvoir laïque. Le parti papal cite le droit de juridiction de Pierre qui juge les anges au ciel, à plus forte raison les hommes sur la terre. Le parti impérial répond avec Saint-Paul que toute puissance vient de Dieu, le Pape doit donc s'incliner et le reconnaître : d'autant que le Christ a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. »

Le deuxième s'appuie sur la nature des rapports entre le Pape et l'empereur à l'occasion du couronnement : « *Papa est medius inter Deum* et *populum christianum, medius inter Deum* et *imperatorem a quo imperatore respublica commissa*, dit Augustus Triumphus » (1 q. 1 al. 1 et 3). A quoi Okham répond que le pape n'agit qu'en qualité de représentant du peuple romain ; son intervention a un caractère non pas divin mais populaire. (Dial. III, t. 2, l. 1, ch. 20),

Enfin la discussion porte sur un certain nombre de textes juridiques apocryphes, destinés à légitimer expressément les prétentions théoriques des Papes au temporel.

Ce sont la constitution d'Othon et la donation de Constantin insérées au décret de Gratien en 1141 et qui jouent un rôle considérable dans les discussions du XIIIe

et du XIVe siècles, jusqu'au moment où, vers le début du XVe siècle, Antoine de Rosellis (*Monarch*. I, ch. LXVII) et Nicolas de Cuses émettent des doutes sur leur authenticité.

Ces pièces apocryphes attribuent des prérogatives de droit public aux Pontifes ; mais on les invoque seulement au XIIIe siècle. La Constitution d'Othon est un serment de défendre l'Eglise que le glossateur interprète comme un acte de vassal, le second est une prétendue donation par laquelle Constantin, en se retirant en Orient, aurait conféré au pape Sylvestre les insignes impériaux et la souveraineté sur l'Occident. Les partisans du pouvoir temporel insistent sur la subordination primitive de l'Evêque de Rome à l'Empereur. Ils rappellent la confirmation des élections et la cérémonie de l'adoration, où, après le couronnement du prince, le Pontife se prosterne à ses pieds. Ils déclarent nulle et non avenue la donation de Constantin, dans la mesure où ils considèrent l'Empereur comme un représentant qui ne peut concéder ses pouvoirs, et la souveraineté comme indivisible et inaliénable. Enfin, ils insistent sur la continuité de l'Empire et sur son antériorité par rapport à la Papauté, qui ne peut, par conséquent, rien ajouter à son essence et dont le concours ne saurait lui donner l'être qu'il avait déjà. Ils reprennent la tradition carolingienne.

Sans doute, dans ces controverses tout n'est pas verbiage ni psittacisme ; mais on ne saurait s'empêcher de reconnaître qu'il manque un fil conducteur à ces discussions ; même jusqu'à la fin du moyen-âge elles persisteront dans la doctrine et rendront confuses les constructions doctrinales. Par un hasard heureux, c'est Grégoire VII qui transporta le conflit sur le terrain de la spéculation philosophique et religieuse, évoqua avec Saint Augustin l'idée Romaine et chrétienne de la société politique

et dégagea par conséquent son caractère contractuel.

A vrai dire, ce n'est qu'accessoirement que Saint Augustin se sert de cet argument ; il oppose son pouvoir d'origine divine (n'est-il pas le successeur de Pierre ?) à celui de l'Empereur résultant de la volonté des hommes, volonté corrompue par le péché originel. Dans la pensée de Grégoire VII, la cité civile est représentée, par l'Empereur et la cité de Dieu par le Pape. Grégoire VII traduit par pouvoir ce que Saint Augustin désignait par société. Le souverain est une sorte d'usurpateur qui a institué son pouvoir sur ses égaux par un véritable brigandage, en sorte que cette autorité illégale ne saurait se comparer à celle du Vicaire du Christ instituée par Dieu lui-même.

« *Itane dignitas a sæcularibus. — etiam Deum igno rantibus. — inventa non subjicietur ei dignitati quam omnipotentis Dei providentia ad honorem suam tribuit* ? » (1)

Ainsi la souveraineté laïque est une invention des hommes, une institution artificielle et mauvaise inspirée par le Diable, répète Grégoire VII après Saint Augustin. Manegold de Lauterbach, dans une épître *ad Gebehardum*, 1096) emploie de façon plus caractéristique le terme de Contrat social.

« *Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendæ tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui cum ille qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos conterere, tyrannidem quam debuit propulsam in subjectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito*

(1) Gr. VII. op. cit. lib. VIII ch. 21 à 1080 p. 456-453.

illum a concessa dignitate cadere, populum ab ejus dominio et subjectione liberum existere, cum pactum pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse. » (1)

Mais le peuple auquel Manegold attribue le pouvoir de transférer la souveraineté par contrat possède un protecteur qui veille à ce que les Monarques n'écartent pas les sujets de la foi et à ce que le peuple soit bien gouverné. C'est le Pape : « *Papæ officium est populum securum reddere* ». Et nous retombons ainsi par ce détour démocratique dans l'affirmation des prétentions absolutistes des Pontifes. Sans doute le pouvoir laïque pouvait répondre « toute puissance vient de Dieu », comme le disait l'Apôtre Saint Paul. Saint Thomas devait lever d'une façon très ingénieuse l'antinomie entre la conception Augustinienne et la conception Paulininne de la souveraineté. Ce qui vient de Dieu, c'est la fonction sociale, abstraction faite de son titulaire le Souverain. (*Sum théol.* 2, 2 q x al. 10).

Celui-ci peut-être un tyran ou un prince légitime. Dans le premier cas, c'est la force seule qui l'a institué ; dans le second, c'est la volonté du peuple. Dieu élit par intermédiaire du peuple le titulaire de la souveraineté. Ainsi les institutions sont *a Deo* mais *immediate a populo* (2). Dieu n'est plus qu'une *causa remota*. Et il ne saurait obliger les peuples à conserver de mauvais princes.

Ce commentaire de l'*omnis potestas a Deo*, en sécularisant la politique, permet, par un détour inattendu, de l'affranchir des conséquences d'une intervention papale. Si Dieu fait ses affaires par la volonté des peuples, le Pape apparaît, de moins en moins, comme un intermédiaire obligé.

(1) *Monum hist. germ. De lite* xxx p. 436.
(2) J. de Paris, ch. 11 et 16. Okham, *Dial.* III, t. 2 l. 1, ch. 27. Ant. Rosellis, 1, ch. 56.

Mais déjà, avant la conception thomiste, les juristes de Bologne du XIIe siècle, imbus du Digeste, ramènent individuellement l'attention sur les origines populaires de la souveraineté ; en invoquant Ulpien, ils identifient par une interprétation hardie la dignité impériale médiévale à celle de princes romains. Le peuple, par la *lex regia*, lui a conféré ses pouvoirs.

Comment faut-il l'entendre ? L'Empire actuel est-il la continuation de celui des Romains et la *lex regia* primitive s'applique-t-elle encore ? C'est ce que quelques publicistes admettent. Pour d'autres, le *populus* est non pas le peuple romain primitif, mais le peuple contemporain. Faut-il entendre ce *populus romanus* au sens restrictif de peuple de la ville de Rome ? En fait, c'est lui dont les acclamations se font entendre lors du couronnement impérial. Les Arnoldistes, vers le milieu du XIIe siècle, soutiennent cette manière de voir : mais, peu à peu, le concept de *populus romanus* s'élargit : Okham, Léopold de Bebenturg, identifient le peuple romain à l'ensemble des sujets de l'empire actuel. En fait, cependant, ce n'est pas le peuple lui-même qui confère le pouvoir à l'Empereur : ce sont les électeurs et le Pape. Les premiers pour Léopold de Bebenburg, le second par Okham, seront assimilés à des représentants du peuple qui délèguent ainsi indirectement la souveraineté au prince.

Il est à remarquer que les différents publicistes entendent par *populus* une entité juridique et non une collection d'individus. Or, le *pactum subjectionis* de droit public au Moyen-Age a toujours l'aspect d'un pacte conclu entre un individu et une pluralité d'individus distincts. La cohésion d'un *corpus* est une idée étrangère au droit public primitif du haut Moyen-Age.

D'où les publicistes tirent-ils les éléments positifs de leur construction ? Du développement des corporations

et des communes. Dès le XIe siècle, il existe des seigneuries collectives au droit plus ou moins étendu, ce sont des communes : celles-ci résultent d'un *pactum societatis* ou *conjuratio* qui fusionne les bourgeois en une unité politique autonome, et d'une charte qui est comme l'acte de l'état civil de cette personne morale et qui indique en même temps la limite de sa dépendance à l'égard du seigneur primitif. La commune est une *universitas* : le *populus* sera à son tour assimilé à une *universitas*. Et d'ailleurs, si l'on prend à la lettre ce terme de *populus romanus*, si on l'identifie aux habitants de la ville de Rome, on ne peut s'empêcher de reconnaître que la Ville est une république communale en union personnelle avec l'Empereur.

Cette conception du *populus* dont l'unité juridique réside dans une assimilation avec l'*universitas* communale, aura pour conséquence un développement dans un sens démocratique de l'idée de souveraineté.

Mais quelle est la nature de cette délégation populaire ? Le peuple, en tant qu'*universitas*, se dépouille de tout droit et aliène par contrat tacite ou exprès sa souveraineté originaire (1) Mais cette glose absolutiste fait place à une autre plus libérale dégagée de tout caractère patrimonial dans laquelle la délégation est conçue comme une simple concession (2). Ce ne sont pas ses droits mais l'exercice de ses droits que le peuple confère. Dans ce cas l'Empereur n'absorbe pas, tous les droits du peuple.

Mais cession ou concession le contrat ne donne pas au Prince le droit de tout entreprendre. Il est tenu de respecter la loi positive de Dieu et cette loi divine non révélée mais que nous dicte notre raison et qui est le droit

(1) Gl. l. 9, D. 1, 3 ; l. 1, D, 1, 4 ; l. 2. C, 8, 53 ; l. 1, E, C, l, 17. Accurs. glose a Ifeud. 26. v. *imperatorum*.
(2) Cinus l. 12, ch. 1, 4.

naturel : sa toute puissance est limitée par le droit natu-rel ; le prince ne doit formuler que des ordres raisonnables et justes. D'autre part, les sujets, en tant que créatures divines et raisonnables, ont des devoirs et des droits naturels. Celui d'obéir à Dieu, qui a pour conséquence la faculté d'agir selon sa conscience et sa raison — germe d'où sortiront plus tard les droits de l'homme. Dans le système de la concession le libéralisme s'étend des individus au peuple comme sujet de droit. Le souverain ne peut lever des impôts sans le consentement exprès ou tacite de son peuple.

Dans l'un et l'autre système il existe des sanctions aux usurpations du Monarque ; ce sont la résistance passive individuelle ou collective des sujets, le tyrannicide (J. de Salisbury), la déposition (Wycleff), l'insurrection même (Th. d'Aquin). On verra que l'évolution doctrinale se poursuit dans le même sens à l'égard de la papauté : Comme l'Empire menacé par le principe de la souveraineté populaire, la Papauté, en tant qu'organisation politique, s'achemine lentement vers une monarchie parlementaire. A l'occasion de Nicolas de Cuse, nous retracerons rapidement cette évolution.

Ainsi la querelle des Investitures a fourni aux publicistes du Moyen-Age l'occasion de prendre conscience du caractère contractuel des institutions politiques de leur temps ; et dans la mesure où cette représentation devenait plus claire et plus nette, on cherchait des compromis ingénieux, grâce auxquels on put raccorder cet élément contractuel à cet autre non moins important ; l'élément religieux. De cette fusion devait sortir non plus un système théologique ou juridique, mais une théorie générale de droit naturel que l'on proclame valable pour toutes les sociétés et tous les temps. Le droit naturel, c'est la volonté divine intériorisée dans la nature humaine;

Dieu agit non pas extérieurement sous forme d'impératifs contraignants, ou par l'intermédiaire de ses ministres, mais dans notre raison même qui nous révèle les fins divines que nous réalisons. D'autre part, la volonté de Dieu s'exerce non par une mécanique dont l'homme serait un engrenage, mais par la volonté des hommes dont elle est le ressort caché ; en sorte que la collaboration d'activités libres d'où sortent les institutions contractuelles rentre dans les desseins de Dieu.

Ainsi d'une manière profonde, par le droit naturel, sont réconciliés les aspects théologiques et contractuels de la société primitivement juxtaposés ; leur antagonisme s'efface et disparaît. Le Contrat social, comme toute ins-institution humaine, a ainsi une origine divine et se réalise par la volonté des peuples. Le Contrat social est l'idée générale dont les institutions contractuelles existantes sont des modalités. Ainsi le Contrat se dégage de la pratique du droit public pour se transformer en une théorie pure de droit naturel. Et c'est sous l'influence de la pensée antique que s'effectue ce passage du domaine de l'observation à celui de la logique.

Cette généralisation abstraite qui ne s'achèvera qu'au XVII[e] siècle, se poursuivra au moyen-âge sous l'inspiration des philosophes, des juristes et des théologiens de l'antiquité.

IV

Cet élargissement progressif et continu d'une notion concrète transformée peu à peu en symbole abstrait, se produit en effet, sous l'influence de courants d'idées qui, pour dériver de la pensée spéculative et non de la vie

pratique, n'en exercent pas moins une action puissante sur la science politique qu'ils poussent à dépasser la réalité donnée. Certains auteurs fascinent les hommes du Moyen-Age par un irrésistible attrait. Ce sont des autorités que l'on consulte sur toutes les difficultés théologiques, politiques, scientifiques ; on leur demande la solution de problèmes qu'ils n'ont pas prévus, et, par une jurisprudence habile, on leur extorque des réponses qui s'autorisent du prestige de leur nom. Dans ce commerce, leur pensée perd à être interprêtée d'une façon souvent inexacte et grossière, mais, en même temps, les esprits s'assimilent des concepts théoriques que la réalité contemporaine ne parviendrait pas à leur suggérer.

Trois auteurs ont exercé une influence prépondérante sur la pensée médiévale, ce sont : Saint Augustin, Justinien, Aristote.

Nous avons vu à propos de Grégoire VII comment et dans quelle mesure on peut considérer la société du Moyen-Age comme une illustration de la politique de Saint Augustin ; il ne nous appartient pas de rechercher quelle séduction la métaphysique religieuse de Saint Augustin, par son pessimisme et son ascétisme, a exercé sur la théologie officielle de l'Eglise. Notons qu'en même temps qu'une politique et une métaphysique, la Cité de Dieu contient une Philosophie de l'histoire dont nous retrouverons les traces jusque chez Rousseau.

L'évolution de l'humanité décrit trois phases, une période paradisiaque, la fondation de la société civile, l'institution de la société de Dieu. Dans la phase paradisiaque l'homme était naturellement bon ; il vivait heureux et libre ; insouciant de ses moyens d'existence, il ignorait l'appropriation individuelle des choses. Depuis le péché, qui a corrompu sa nature, l'homme est l'esclave de ses passions ; il n'y a plus ni liberté ni justice, l'homme exerce sa domination

sur l'homme ; la propriété privée, instituée par égoïsme, détourne l'homme du culte de Dieu et l'attache au monde. Il est inutile de montrer, puisqu'on le sait déjà, comment cette Cité des hommes s'oppose à celle de Dieu et quels sont leurs rapports. Il nous suffit d'insister sur cette partie de la doctrine Augustinienne qui affirme d'abord un état de nature, d'innocence parfaite et de liberté anarchique qui aurait précédé l'état civil. Celui-ci, œuvre artificielle, indique une chûte dans l'histoire de l'humanité ; la propriété, la souveraineté, caractéristiques de la société civile, sont marquées d'une sorte de tare indélébile.

L'Etat pré-social est bon et l'Etat social mauvais. Les spéculations sur la nature des droits d'Adam et sa condition sociale avant le péché, qui se trouvent fastidieusement exposées par Okham, ont leur source dans des réminiscences augustiniennes. Et de même les attaques des Vaudois et des Cathares contre la transformation de de la Papauté en souveraineté politique, celles d'Okham contre l'appropriation des richesses par l'Eglise, tout en ayant des origines plus directes dans l'institution des ordres mendiants, sont en conformité de tendances avec la pensée de Saint Augustin. Mais chez ces polémistes la Cité de Dieu est conçue comme un retour à l'état de nature et non comme une différenciation de la Cité des hommes, par l'intervention d'une organisation entre l'homme et Dieu. L'idéal, c'est l'état de communisme et d'anarchie primitifs.

D'autre part, vers le XIIe siècle, qui marque la renaissance des études de droit romain, le Digeste et même le Code de Justinien prennent place parmi les livres de chevet du publiciste. Dès 1158, les quatre grands docteurs de Bologne, Bulgarus, Martinus Hugo et Jacobus, à la Diète de Roncaglia, soutiennent, avec des textes de

droit romain, les prétentions absolutistes de Frédéric Barberousse. On a vu tout le parti qu'avait tiré du Digeste le pouvoir impérial et comment, dans la doctrine, il s'était fait une régression de l'absolutisme à la Souveraineté populaire. Les publicistes, en assimilant l'Etat ou la Commune à une *universitas*, insistent de plus en plus sur le caractère de la souveraineté populaire. La logique juridique les invite à transposer dans le droit public la constitution de l'*universitas*, avec un représentant élu, avec une assemblée délibérante et le droit de la majorité considéré comme une délégation tacite des droits de tous les membres du *corpus*.

Mais dans le Digeste, il y a plus que les principes du droit positif, il y a les formules de droit naturel que le stoïcisme y a déposées. On se rappelle le texte de Gaius : *Jure naturali omnes homines, liberi ab initio nascebantur*, que l'on trouvera répété à satiété par tous les publicistes. Cette idée de liberté primitive renforce la notion d'état de nature décrite par Saint-Augustin. Ainsi, tandis que la pratique sollicitait du Digeste des textes en faveur de l'absolutisme, mitigé par l'application des règles en vigueur sur les corporations, une étude plus approfondie dégage un élément individualiste d'où devait sortir un libéralisme valable et contre le despotisme monarchique et contre la tyrannie d'une souveraineté populaire sans limite.

Enfin, la dernière et la plus grande autorité du Moyen-Age, c'est Aristote dont l'influence jusqu'au XVIe siècle est irrésistible. Celui-ci domine en quelque sorte toute la pensée du Moyen-Age. On a quelques scrupules à borner à quelques pages l'étude de cette influence qui demanderait des développements plus considérables.

Aristote est le plus ferme soutien de l'Eglise ; le dualisme aristotélicien qui isole le monde de Dieu est un

rempart contre la Gnose ou le Panthéisme platonicien. Aussi, si l'Eglise condamne la physique en 1209, la métaphysique en 1215, elle, se ravise. Aristote devient le *præcursor Christi in rebus naturalibus*, il se transforme peu à peu en une espèce de Père de l'Eglise. D'où son autorité. Ses ouvrages relatifs à la Logique sont révélés par une traduction latine de Boece (524 après J. Ch.) A partir du XIIe siècle la métaphysique, la logique et la physique sont traduites en latin sur des traductions arabes d'Avicennes et vulgarisées en 1220 et 1225 ; enfin la Politique est traduite du grec pour la première fois en 1276.

Mais ce n'est pas seulement par la Politique, c'est tout à la fois par sa logique, sa métaphysique et sa politique qu'Aristote exerce son action sur la spéculation politique. Aristote logicien, manieur de concepts, donne à la science sa forme déductive et ratiocinante ; c'est à lui que l'on doit ses oppositions interminables d'arguments pour et d'arguments contre, les quatre causes matérielle, formelle, efficiante et finale qui sont les quatre aspects traditionnels sous lesquels on envisage les questions. Les discussions scholastiques relatives aux universaux, c'est-à-dire aux concepts et à leur nature, auront leur retentissement en politique ; les réalistes attribueront une réalité à l'Eglise, au Royaume, à l'Empire, à l'*Universitas* ; les nominalistes au contraire se refuseront à reconnaître à ces concepts une existence distincte de celle des individus qu'ils représentent. Quant à la métaphysique d'Aristote, si elle ne supplante pas la cosmologie biblique, que l'on peut toujours considérer comme une pré-histoire du monde, du moins la fait-elle passer à l'arrière-plan. Le principe dernier, c'est l'Unité. L'univers est un Tout attiré par sa cause finale qui est Dieu. Mais ce Tout se répète dans ses parties , c'est le principe de

l'homœomerie. La société politique forme à son tour un univers en réduction. De même que le monde est dirigé par Dieu, cet Empire doit être dirigé par un Monarque, en déduisent les publicistes du Moyen-Age. Aristote et Saint Augustin concourent donc indirectement à faire admettre la nécessité de l'Empire et le besoin d'unité dans sa direction. La monarchie universelle de Dante est un rêve Aristotélicien.

La politique, connue plus tard (1276), influe d'une façon toute différente sur la publicistique. Elle révèle le monde divers des Cités Grecques par bien des côtés analogue à celui des Républiques communales du Moyen-Age. La Monarchie, dans cet ouvrage, n'apparaît pas comme l'unique forme de gouvernement désirable ; toutes les formes de gouvernement se valent ; la Démocratie et l'Aristocratie sont même préférables à la Monarchie. Cette prédilection d'Aristote pour les formes républicaines renforcera encore le principe de la souveraineté populaire qui naît du droit romain.

La démocratie d'Aristote, composée de citoyens égaux et libres, concourt en même temps que l'*Universitas* romaine à fournir des données sur l'exercice effectif de cette souveraineté. Mais cette démocratie n'est que la forme juridique que revêt l'Etat. Celui-ci se propose le bien vivre, le bonheur moral et matériel de la Cité.

A la base de l'Etat de droit réside un régime économique qui correspond à un véritable socialisme d'Etat. La société se compose d'une solidarité de classes différenciées par leurs fonctions économiques, de même que la Commune du Moyen-Age est une *conjuratio* de gildes ou de corporations. Aristote conçoit la société comme un être vivant. Elle est une sorte d'homme dont les classes sociales seraient les membres, et cette métaphore organique sera bien souvent reprise au Moyen-Age, rendue

peut-être plus familière par l'expression de *corpus mysticum*, employée couramment sous l'influence des Pères de l'Eglise. Mais, outre la constitution démocratique et l'organiscisme économique, les publicistes empruntent à Aristote une sorte de philosophie de l'histoire qui résulte d'ailleurs de contre-sens.

Aristote part de la conception d'individus errants et isolés qui s'agglomèrent peu à peu en familles et dont le rapprochement constitue finalement l'Etat. Le mot d'Aristote, *l'homme est naturellement sociable*, est compris dans le sens d'un penchant inné pour la société. *Naturellement* est traduit par *primitivement*, et cette interprétation contredit à l'hypothèse d'un état de nature s'opposant à un état de société. Aussi pour ceux des publicistes qui admettent l'état pré-social, celui-ci ne peut-être qu'un instant de raison et non une phase historique; l'état social se réalise d'une façon continue en vertu d'une sociabilité implantée par Dieu au cœur de l'homme.

L'Idée d'un contrat de société est en effet absente des spéculations des publicistes qui ne connaissent que le contrat de souveraineté. On a prétendu cependant trouver des traces de ce contrat de société chez Jean de Paris, Marsile de Padoue et Aneas Sylvius. Une analyse plus approfondie des textes nous a montré que cette interprétation provient d'un contre-sens. Ces trois auteurs emploient en effet le terme *convenerunt* pour désigner l'acte par lequel les hommes s'agglomèrent en société. Mais il est facile de reconnaître que ce *convenerunt* doit être traduit non par « ils ont convenu » mais par « ils se rassemblèrent » ; ainsi une des conséquences de l'influence aristotélicienne a été d'obscurcir la notion historique d'Etat de nature.

Quels sont donc en résumé les points sur lesquels se fait sentir dans la doctrine l'influence de nos trois auteurs?

C'est d'une part la conception de l'Etat de nature, acceptée par Saint Augustin et le droit romain, mais niée au point de vue historique par les aristotélisants ; l'accord se fera si l'on présente cet état de nature comme une hypothèse purement logique. De l'autre, la conception démocratique de la Cité ou en tout cas son origine populaire affirmée par le droit romain et par l'Aristote 3me manière ; S. Augustin développera même des poussées anarchiques.

V

Familiarisés avec le milieu social dont nous avons montré le caractère contractuel et religieux aperçu et concilié dans la doctrine, et le courant intellectuel de forme abstraite générale, théorique, qui ont nourri et alimenté les doctrines, nous pouvons passer maintenant à l'examen individuel des systèmes. Il faut néeessairement choisir. Une multitude de noms se présentent d'abord à l'esprit : Manegold de Lauterbach, que nous trouvons dès le début de la querelle des Investitures ; mais toute son œuvre politique se réduit au passage déjà cité ; Contrat de souveraineté entre le Peuple et le Prince qui est seulement le dépositaire d'une souveraineté concédée et non aliénée ; droit de résistance du peuple à son égard s'il outrepasse ces droits ; intervention du pape en faveur du peuple pour déposer le mauvais monarque, voilà à quoi se réduit la politique de Manegold de Lauterbach dont nous avons montré les tendances à propos de Grégoire VII. Il faudrait citer au XIIe siècle les glossateurs dont nous avons parlé à propos de l'influence du droit romain, mais leur œuvre se réduit à des formules, elle ne représente pas de système. Au XIIIe siècle on songe à Thomas

d'Aquin, dont l'influence est si considérable dans l'Eglise, Mais chez Thomas d'Aquin on ne saurait trouver à proprement parler une théorie du Contrat social ; son fameux commentaire de l'*omnis potestas a Deo* auquel il ajoute *immediate a Populo* ouvre bien la voie au contrat de souveraineté, mais ne peut-être conçu comme suffisant pour le ranger parmi les théoriciens du Contrat social. Et d'ailleurs si pour Th. d'Aquin le pouvoir appartient à la multitude, (*non regnum propter regem sed rex propter regnum*) Th. d'Aquin définit la souveraineté comme le pouvoir de légiférer, et ce pouvoir est conçu comme un ordre de la raison, imposé pour le bien commun par celui qui est chargé du soin de la communauté. Il n'y a donc rien de contractuel dans cette définition. On a vu d'autre part que pour Thomas d'Aquin le passage de l'état de nature à l'état social ne s'effectue pas par un contrat de société.

Quand on arrive au XIVe siècle, on n'a que l'embarras du choix. Citons Dante, Jean de Paris, Marsile de Padoue, Léopold Von Bebenburg, parmi les plus illustres ; au XVe, Pierre d'Andlau, Antoine de Rosellis, Nicolas de Cuses et Œneas Sylvius. Nous retiendrons Marsile de Padoue, Okham, Nicolas de Cuses et Œneas Sylvius.

Marsile de Padoue est une des figures les plus curieuses du XIVe siècle. De ses origines on ne sait pas grand chose ; on ignore la date de sa naissance. On sait seulement qu'il était d'origine italienne et qu'il était médecin. En 1312, on le trouve recteur de l'Université de Paris. En 1325 il se rend avec son ami Jean de Jandun à la cour de Louis IV de Bavière qui venait d'être excommunié par Jean XXII ; mais son séjour est motivé par les instances du monarque. En 1328 quand Louis s'empare de Rome, il nomme Marsile de Padoue vicaire écclésiastique. Ses principaux ouvrages sont le *De translatione*

imperii, (vers 1324) le *De juridictione imperatoris in causis matrimonialibus* (1348). Enfin, et surtout, un ouvrage capital, écrit en collaboration avec Jean de Jandun le *Defensor Pacis*. La date de cet ouvrage est incertaine ; on la situe entre 1324 et 1328. M. Sullivan, dans un article de la *New historical Rewiew*, (avril 1905) étudie le problème de la date du *defensor pacis*. De l'examen minutieux des manuscrits (notamment de ms H à Vienne) il conclut que le *defensor pacis* était achevé en 1324. Il existe deux mss P. à la Bodleienne et à Brême qui seraient une réédition populaire du *defensor*, une sorte de *defensor pacis minor* (1342). Les quelques innovations portent sur le mariage de l'Empereur, question rendue d'actualité par le divorce de Louis de Bavière aves Marguerite duchesse de Carinthie. *Le defensor* est traduit en anglais en 1536 et en français dès 1336 ; la dernière édition est de 1623.

Marsile de Padoue est peu connu, malgré les travaux de Riezler en Allemagne et de M. A. Franck en France. Il est le créateur de ce radicalisme politique qui compte Althusius et Rousseau parmi ses plus illustres représentants. A ses origines italiennes il doit peut-être ses aspirations gibelines et démocratiques ; à sa fréquentation de la Sorbonne, une certaine hardiesse théologique et une indépendance frondeuse vis-à-vis de l'Eglise.

On pourrait définir le *defensor pacis* : un rêve Aristotélicien traversé par le cauchemar d'une théocratie papale.

Aristotélicien, Marsile de Padoue l'est au point qu'on a pu écrire de lui : « *fuit homo aristotelicus magis quam christianus* ». Il est aristotélicien d'abord par son tour de pensée ; c'est un logicien et c'est le premier en date des publicistes logiciens. Toute la première partie du *defensor pacis* est pleine de considérations abstraites, il n'y fait allusion ni à des événements historiques, ni à

des textes bibliques ou juridiques ; seul Aristote est abondamment cité. Notre auteur procède par analyse. Il examine ce qu'est la Cité, il en déduit les parties constitutives ; il montre la nécessité logique d'une loi commune, et de cettte loi commune il tire la conséquence qu'elle doit être l'œuvre de tous et ainsi de suite.

Disons enfin que Marsile de Padoue est encore aristotélicien par ses tendances pratiques ; son idéal est celui d'un peuple souverain délibérant en assemblée à la majorité.

Marsile de Padoue, on l'a déja dit, expose en forme les principes de sa politique. Il étudie la cause finale, matérielle, formelle, efficiente de la Cité. Chaque notion dégagée passe à son tour par la filière des quatre causes finale, matérielle, formelle, efficiente, etc... : en sorte que l'on perd quelquefois le fil du raisonnement dans cette application outrancière de la logique aristotélicienne.

La fin de la Cité c'est la paix, la *tranquillitas*. Elle est comme la santé de la Cité et, de même que la santé résulte du fonctionnement harmonieux de tous les organes du corps, de même la *tranquillitas* c'est la *bona dispositio civitatis ad partium civitatis opus* (1), et cette comparaison d'origine aristotélicienne trahit cependant le médecin.

Quelles sont ces parties ? Ce sont des familles. La Cité est une intégration de familles et de *Vici* qui donne lieu à un *Regimen* ou Etat.

La Cause matérielle de la Cité est la diversité des aptitudes fonctionnelles. Les modifications qui trahissent les différences entre la famille, le *vicus* et la Cité sont que dans la Cité chaque fonction sociale est exercée par une fraction déterminée de la Cité. La Cité, au point

(1) Def. Pace I, ch. III.

de vue matériel, est une solidarité de classes différenciées. Par cette vue profonde, Marsile de Padoue donne à la Cité un fondement économique solide. Les parties qu'il discerne (Agriculture, Industrie, Armée, Finances, Clergé, Magistrature), sont en quelque sorte calquées sur l'analyse aristotélicienne des classes. L'Agriculture est la base de la Cité puisqu'elle satisfait le besoin le plus impérieux, celui de la nutrition.

Après elle vient l'industrie, qui est son annexe ; le militaire a pour fonction de protéger les autres classes ; le magistrat de faire régner l'ordre ; les agents du fisc de pourvoir aux ponts et aux routes ; quant au rôle du clergé il n'est pas démontrable. La fin matérielle de la Cité, c'est l'*Autarchia*, elle doit veiller à se suffire à elle-même. Dans ce but le devoir du Gouvernement est d'assurer une proportion convenable entre les diverses classes de la Cité. La fin spirituelle c'est la vie future et celle-ci n'est pas démontrable non plus. Le Clergé est institué seulement *sæculi venturi*. Le Bien vivre est le but poursuivi par la Cité matérielle (1). La cause formelle de la Cité c'est ce que l'on peut appelers a constitution politique.

Ce qui frappe quand on examine, à ce point de vue, la Cité, c'est qu'elle est caractérisée par un Gouvernement. Marsile de Padoue reprend la distinction classique des trois Gouvernements, démocratique, aristocratique, monarchique, divisés en deux types ; normaux ou dégénérés. Il fait une classification originale et hardie quand il range tous les Gouvernements en deux catégories : volontairement acceptés ou involontairement subis ; *omnis principatus vel est voluntariis subditis, vel involontariis* (2).

Les premiers sont les Gouvernements normaux, les

(1) Def. Pac, l. I, ch. VI.
(2) D. Pac, l. I, ch. IX. *Dieu n'est que la « Causa remota »* (id).

seconds sont les Gouvernements tyranniques. La Monarchie est d'autant plus parfaite qu'elle repose sur la volonté des sujets. Par là, Marsile de Padoue, en instaurant le principe contractualiste dans la Monarchie, la transforme en Démocratie : Marsile de Padoue va prouver avec une force d'argumentation remarquable que l'acceptation du principe d'un Gouvernement conforme aux lois a, pour conséquence nécessaire, une institution démocratique avec un chef élu et viager.

Comment Marsile de Padoue effectue-t-il sa démonstration ?

Tout gouvernement peut logiquement être conçu comme légal ou illégal, je veux dire gouvernant d'après les lois établies ou d'après la volonté arbitraire du souverain. Or, il n'est pas bon que les juges qui sont chargés de rendre la justice exercent leurs fonctions sans texte précis ; l'ignorance et les passions sont leurs conseillers. L'initiative du juge est donc néfaste : à plus forte raison celle du Souverain qui est un homme comme les autres : *ubi non principant leges non est politia* (1). Aussi le Gouvernement normal se définit-il : *Hæc est pars principans cujus est secundum legem regulare politiam seu civiles actus*.

L'analyse de la notion de loi corrobore cette définition et la précise dans le sens d'un contrôle étroit de l'exécutif par le législatif. Cette notion passe naturellement par la filière aristotélicienne. La loi a deux causes matérielles ; l'une divine et l'autre humaine.

La première se présente dans le cas d'un législateur inspiré de Dieu, comme Moïse, mais cette cause est absolument indémontrable.

La seconde provient *immediate ex arbitrio humanæ*

(1) D. P. l. I, ch. XI.

mentis : elle a son fondement dans le jugement humain.

Que faut-il entendre par loi ? L'inclination naturelle à une action déterminée (loi de la chûte des corps) ? La façon dont on opère ? Une règle de conduite ?

La loi, pour Marsile de Padoue, est surtout un impératif social très positif :

« *Comprehenduntur autem sub hac legis acceptione omnes justorum et conferentium civilium regulæ autoritate humana institutæ ut consuetudines, statuta, plebiscita, decretales et omnes consimiles quæ scilicet humanæ auctoritate ut jam dicimus innituntur* ». (1)

La loi est donc *civile justum et commune conferens.* Or aucun homme n'a découvert la loi parfaite, car l'œuvre des législateurs antiques est sans cesse retouchée. La découverte de la loi ne peut pas être l'œuvre d'un seul esprit ; elle ne peut donc résulter que de la collaboration de tous les hommes qui constituent suivant une métaphore hardie « *oculus ex multis oculis* » (2)

Ainsi Marsile de Padoue est conduit à donner cette définition : « *Nos autem dicamus... législatorem seu » causam legis effectivam primum et proprium esse populum seu civium universitatem ant ejus valentiorem » partem.* » (3)

De la nature de la loi se déduit celle du législateur ; l'invention juridique est collective, donc le législateur doit être l'ensemble des citoyens. Notons en passant que la personnalité de l'Etat, très fortement marquée au point de vue économique, puisqu'on l'assimile à un organisme, se réduit au point de vue politique à une juxtaposition

(1) D. P. l. I ch. x.
(2) D. P. l. I. ch. xii.
(3) D. P., l. I, ch. xii.

d'individus. On passe de la Cité aux Citoyens et réciproquement. Ce paralogisme aristotélicien montre la nécessité d'un *pactum societatis* auquel on aura recours plus tard pour donner une personnalité à la somme des individus.

Marsile de Padoue a donc justifié l'attribution du Législatif au peuple ; il ajoute encore à sa démonstration des arguments de sens commun. Si la loi a pour but l'utilité générale « *ipsius communis diligentius atten-* » *ditur ad quod tota intendit civium universitas intellectu* » *et affectu* (1). »

La loi faite par les intéressés est la meilleure possible pour eux, parce qu'ils ne chercheront pas à se nuire ; ils agiront d'après leurs intérêts, et il est à remarquer, en passant, que Marsile de Padoue identifie l'intérêt général et la somme des intérêts privés. Enfin, la loi est mieux observée par celui qui la subit, lorsque c'est lui-même qui se l'impose que lorsque la contrainte d'autrui la lui ordonne.

Une loi émanant d'une autre autorité que la Cité, est contraire à l'essence même de la Cité. Celle-ci est une *communitas liberorum* (2) et elle cesserait de l'être si la loi était imposée du dehors. Même mauvaise, la loi qui a été votée par le peuple, est meilleure que n'importe laquelle. « *Convenerunt enim homines ad civilem com-* » *municationem propter commodum et vitæ sufficientiam,* » *consequenter et opposita declinandum* (3).

Cette évocation des mobiles de l'Association politique pour justifier l'attribution de la puissance législative au peuple semble une allusion discrète, à un vague *pactum societatis*. Le *convenerent*, en effet, prête à équivoque ;

(1) D. P. 1, ch. XII.
(2) D.P. l. 1, ch. XII.
(3) D. P. l. 1, ch. XII.

mais il est difficile de l'entendre autrement que dans le sens de « se rassembler »; il est à remarquer que Marsile de Padoue ne parle même pas de cet état de nature antérieur à la Société civile à laquelle on accèderait par un *pactum societatis*. Ce texte ne saurait donc nous être opposé pour prétendre qu'au Moyen-Age on connaissait une autre forme de contrat que le contrat *subjectionis*.

La dévolution du pouvoir législatif à l'assemblée des citoyens provoque des objections traditionelles que Marsile de Padoue va s'efforcer d'écarter. Le législateur, dit-on, doit faire preuve de science et de sagesse ; il faut écarter de l'Assemblée les ignorants ou les sots, or, ceux-ci sont la majorité ; la loi doit donc émaner de la minorité.

Marsile de Padoue répond :

« *Civium pluritas neque prava neque indiscreta est quantum ad pluralitatem suppositorum et in plurali tempore, omnes enim aut plurimi sanæ mentis et rationis sunt et recti appetitus ad politiam et quæ necessariæ sunt etc...* » (1)

La volonté générale ne saurait être mauvaise parce que la majorité des citoyens est composée de gens de bon sens et de jugement sain. « Elle ne peut errer », dira plus tard Rousseau.

Et d'ailleurs, qui est-ce qui empêche de confier à des Docteurs la préparation des lois ! Ces lois bien inspirées, sages et utiles seront, sans doute, ratifiées par la multitude si elle les reconnaît conformes à l'intérêt général et à la Justice.

Ainsi la théorie de la loi nous a conduit à cette conséquence que la loi doit émaner de l'Assemblée des citoyens.

Les rapports du Législatif à l'Exécutif dans ce système

(1) D. P. l. I, ch. XIII.

sont ceux du Gouvernant vis-à-vis de ses agents. C'est le Législatif qui est le souverain tandis que l'Exécutif lui est subordonné comme un commis.

Un pouvoir exécutif est nécessaire, car il faut un bras, ne serait-ce que pour faire respecter les sentences du juge. Marsile de Padoue va montrer que le pouvoir exécutif (*pars principans*) doit être électif.

Si le prince dépend de la loi et si la loi est l'expression de la volonté générale, il est évident que le prince doit être élu. Des arguments de bon sens justifient cette solution. Le prince doit être juste et sage cela va de soi. Marsile de Padoue essaye de prouver que c'est le prince élu qui réalise le mieux ces conditions morales. Le monarque héréditaire, dit-on, gère mieux le royaume quand il le considère comme son bien que lorsqu'il en est seulement usufruitier. Les nouveaux élus tendent à s'enrichir et sont plus avides. L'hérédité prédispose à l'aptitude gouvernementale tandis qu'un monarque élu n'est pas nécessairement le meilleur, car les électeurs sont corruptibles. Enfin l'élection est une cause périodique de compétions et de séditions qui troublent l'Etat.

Marsile de Padoue fait remarquer qu'il peut y avoir dans la Cité des individus plus aptes à gouverner que les descendants du Monarque et qui sont écartés du Trône par l'application malheureuse des lois sur l'Hérédité. Et d'ailleurs, qui empêche d'élire les fils de monarques s'ils en sont dignes ; corrompus ou idiots, avec le système de l'hérédité, on est obligé de les subir. Le monarque non élu ne craint pas pour ses successeurs, il est sans scrupules ; le monarque élu se surveille et cherche à bien administrer. Un dernier argument et des meilleurs est opposé par Marsile de Padoue aux adversaires de la Monarchie élective : quand la dynastie est éteinte il faut bien avoir recours à l'élection.

Cette polémique pour la Monarchie élective est un signe des temps ; les rois de France sont devenus héréditaires ; depuis un siècle les empereurs tendent à le devenir : on peut enregistrer cette protestation en faveur de la monarchie élective comme une tentative de réaction contre une évolution politique déjà consolidée.

La discussion du pouvoir exécutif aboutit au principe suivant : du moment qu'il y a deux parties politiques dans la Cité, le Législatif et l'Exécutif : « *Hanc autem primam* » *dicimus legislatorem*, *secundariam vero quasi instru-* » *mentalem seu executivam dicimus principantem*, *per* » *auctoritatem hujus a legislatore sibi concessam*, *secun-* » *dum formam sibi traditam ab eodem esse* (1). » L'Exécutif est donc une délégation conditionnelle du Législatif ; il n'y a pas, à proprement parler, une cession, mais une commission, et Marsile de Padoue précède sur ce point Rousseau. Les fonctions de l'Exécutif sont très restreintes ; la création et la détermination des offices appartiennent au Législateur, il n'a, pourrait-on dire, pour employer le langage moderne, qu'un pouvoir réglementaire. Pour astreindre l'Exécutif à rester dans ses limites légales, le Législatif exerce un contrôle sur lui. L'Exécutif est justiciable du Législatif, mais, et sur ce point Marsile de Padoue anticipe sur la conception des Monarchomaques du XVIe siècle, qui attribuaient au prince deux personnalités, l'une comme prince, l'autre comme membre de la Société politique : « *Non quantum* » *principans*, dit Marsile de Padoue, *sed tanquam subdi-* » *tus trans-gressor legis* (2). »

Ce tableau de la Cité est dans la pensée de Marsile de Padoue un idéal et une description : telle serait la Cité, tranquille, harmonieuse, si une cause de trouble

(1) D. P., l. I. ch. XV.
(2) D. Poc., l.I., ch. XVIII.

qu'Aristote n'avait pas prévue ne venait bouleverser la Société et détourner la Cité de la réalisation de ses fins pacifiques : c'est l'intervention du pouvoir pontifical dans les affaires des hommes.

On sait avec quel soin Marsile de Padoue élimine tous les éléments surnaturels comme indémontrables. Il admet cependant dans la Cité, des prêtres, mais pour ce qui regarde le siècle à venir ; ils n'ont donc rien à voir dans la vie politique présente.

Dans la deuxième partie de son livre, Marsile de Padoue s'élève contre l'institution politique de l'Eglise et les visées de son Chef qu'il qualifie de « *pestis illa romana* (1) » ; il reprend tous les arguments classiques du parti impérial, mais il se retourne contre l'Eglise en construisant cette Institution sur le type d'une Démocratie. L'Eglise n'est pas autre chose que l'ensemble des Fidèles ; ceux-ci sont les Législateurs en matière de foi et le Pape lui-même ne détient son autorité que de leur concession : « *Quoniam non sit hæc per Deum immediate* » *sed per hominum voluntatem et mentium quemadmodum* » *officia cætera Civitatis* (1). » Ce pouvoir spirituel d'origine populaire, le Pape l'exerce aujourd'hui contre le Peuple et son délégué l'Empereur.

Dans la 3[e] partie, Marsile de Padoue résume ses conclusions :

« *Legislatorem solam civium universitatem esse aut valentiorem partem* (*Prop 6*) ;

« *Excommunicare quemquam ant divinorum officia interdicere absque fidelis legislatoris auctoritate nulli episcopi vel sacerdotes ant ipsorum collegia licere* (*Prop. 16*) ».

(1) D. P., p. II, ch. XVII.
(2) D. P. II, ch. XVIII,

« *Omnes episcopos æquales auctoritate esse immediate per Christum* (*Prop. 7*) ».

Enfin « *Ad observanda præcepta divinæ legis pœna vel supplicio temporalis seu præsentis sæculimemo evangelica Scriptura compelli præcipitur* ».

Et cette fière revendication de la liberté de Pensée, un siècle après le massacre des Albigeois, plus encore que la courageuse critique du pouvoir pontifical, fait de Marsile de Padoue un devancier de la Pensée moderne.

Ainsi Marsile de Padoue, dans son zèle à défendre le pouvoir laïque vis-à-vis du pouvoir pontifical, est amené par ses analyses et ses déductions à mettre en lumière le principe de la Souveraineté du Peuple : il invoque non des textes mais la Logique et le Bon Sens. Ce n'est que dans le cas précis du conflit entre le pouvoir pontifical et le pouvoir impérial qu'il consent à se livrer à un travail minutieux d'exégèse. Par là, Marsile de Padoue devance son temps ; il est près du XVIIIe siècle et nous avons à plusieurs reprises signalé les rapprochements qu'il convient de faire entre ses idées et celles de Rousseau.

Quelle est la part contributive de Marsile de Padoue à l'évolution de l'idée de Contrat Social ? Il occupe une situation spéciale ; nous avons vu qu'on ne saurait parler d'un *pactum societatis* indiquant la volonté bien arrêtée des individus de vivre en Société politique. D'autre part, nous savons que les rapports entre le Législatif et l'Exécutif ne pouvaient pas se concevoir comme un pacte de Souveraineté conféré au Gouvernement ; il devance la pensée de Rousseau sur ce point.

Marsile de Padoue n'est pas un historien ; il n'imagine pas des phases sociales dont le contrat serait le mode de succession.

En vérité l'élément contractuel, outre les mots timides

de *Concessio* que l'on peut relever dans ses écrits, se trouve marqué par la part prépondérante qui est faite à la volonté individuelle dans sa conception sociale. La distinction entre les Gouvernements qui résultent de la volonté du Peuple et ceux qui ont été au contraire imposés, est tout à fait significative. La participation des citoyens à la confection de la loi commune, c'est bien là l'esquisse d'une tendance contractualiste nouvelle. Le contrat social sera donc conçu comme le Mode logique du fonctionnement de l'Etat : la forme idéale du régime démocratique.

VI

Marsile de Padoue évoque tout naturellement le nom d'un de ses collaborateurs dans l'œuvre de polémique dirigée contre Jean XXII, c'est celui du Général des Franciscains Okham. Comme quelques penseurs de son époque ce fut une sorte de *condottieri* intellectuel. Il écrivait à Louis de Bavière : *Defendas me gladio ego te defendam calamo.* »

Ses principaux ouvrages « *Opus nonaginta dierum* » (1330-1333), *Octo questiones super protestatem Summi* » *Pontificis* » (1335-1336) sont à peu près illisibles. On lui attribue un Dialogue intitulé *Clerus et Miles* (1) dont une partie a passé dans le *Songe du Verger*, mais l'allure vive et alerte du Dialogue ne permet guère de lui en attribuer la paternité.

Lui-même prévient le lecteur qu'il s'efforcera de présenter avec tant d'impartialité les opinions les plus opposées qu'il sera difficile de deviner la sienne. Sa

(1) Goldast, t. I.

pensée, noyée dans des citations innombrables, alourdie de digressions et empêtrée de distinctions et d'énumérations, se traîne dans des dissertations diffuses longues d'un millier de pages. Nous n'en parlons que parce que l'autorité de son nom commandite en quelque sorte la théorie du Contrat Social.

Il n'y a pas, à proprement parler, un système du Contrat Social dans ses écrits. Il parle de la Souveraineté déléguée à l'Empereur par le Peuple au moyen d'une *Concessio* (1). La partie la plus originale de l'œuvre d'Okham, c'est l'effort qu'il dirige en même temps que Michel de Cezenna, général des Minorites contre l'appropriation des biens par l'Eglise.

Prenant à la lettre les conseils du Christ (Luc X), il considère la pauvreté comme un état idéal, l'état de la vraie nature retrouvé par le Christ, d'où des dissertations interminables sur la nature du *Dominium* que pouvait avoir Adam sur les biens terrestres et autres élucubrations de jurisprudence paradisiaque.

VII

Au xv[e] siècle, citons parmi les théoriciens les plus connus :

Du côté ecclésiastique, Pierre d'Ailly, (1363-1425), Gerson (1360-1429), qui, au point de vue temporel, tiennent pour la *Concessio immediate a populo, mediate a Deo*; au point de vue ecclésiastique pour la Supériorité des conciles sur les Papes.

Du côté laïque, Antoine de Rosellis, dont la *Monarchia* (1466), sorte de Somme où sont exposées les positions

(1) *Dial.* III. t. 2 l. 1. ch. 27.

traditionnelles des deux partis, n'offre rien d'original ; citons encore le *De imperio romano-germanico* du chanoine bâlois Pierre d'Andlau, conçu dans le même esprit.

Deux penseurs se distinguent par leur originalité : c'est Nicolas de Cuses et Œnéas Sylvius, plus tard pape sous le nom de Pie II. Qu'il nous soit permis d'indiquer quel champ d'application ils assignent au Contrat Social.

Nicolas de Cuses (petite ville allemande des bords du Rhin) est né en 1402 et mort à Todi en 1464. Il avait étudié le droit puis la théologie. Archidiacre et protonotaire de Liège, il assiste en 1431 au Concile de Bâle. Il avait terminé à cette époque ses trois livres de *Catholica concordentia*. En 1440, au Concile de Florence, sous l'influence d'Œnéas Sylvius, et par intérêt politique, de même que celui-ci, converti aux doctrines papales et *pour cause* (car il devait devenir pape sous le nom de Pie II), Nicolas de Cuses défendit l'autorité du pouvoir pontifical; il mourut cardinal.

Il écrit sous l'influence des grands Conciles notamment de celui de Constance (1418), qui avait proclamé la suprématie des Conciles sur les papes, (dans l'intention de mettre fin au Schisme en imposant une autorité supérieure aux Deux Papes).

Vox populi, vox Dei. Ce brocard pourrait résumer toute la politique laïque et ecclésiastique de Nicolas de Cuses (1).

Le pouvoir laïque vient de Dieu mais l'organe par lequel Dieu manifeste sa volonté, c'est la Volonté générale inspirée de Dieu. Seule l'autorité, instituée par le libre accord des sujets, a un fondement divin : « *Tunc divina censetur quando per concordantiam communem a subjectis oritur* », le droit étant fondé sur la *concordantia subjectionalis corum qui per cam legem ligantur* toute

(1) Gierke Genoss. Théorie III, p. 586 et s.

juridictio ou *administratio*, a donc sa source dans l'élection directe ou indirecte par la communauté ou ses représentants. Il n'y a pas de forme de gouvernement juste qui ne soit fondée *per viam voluntariæ subjectionis et consensus... ut sit consecutus quasi in se omnium volontatem gestans in principando publica et communis persona ac pater singulorum vocetur*. Dans cette conception l'Etat est une somme de volontés individuelles, en sorte que la personne publique n'est pas autre chose que la collectivité des personnes particulières.

Le pouvoir législatif est réservé à la Collectivité, et toute la force contraignante de la Loi repose sur le consentement exprès ou tacite de ceux qui y sont astreints. Le prince est enfin contrôlé par la Communauté : celle-ci a sur lui un pouvoir de juridiction imprescriptible et incessible ; elle peut le déposer s'il a dépassé les limites des pouvoirs qui lui ont été conférés.

C'est sur le même modèle que Nicolas de Cuses construit la Cité religieuse. La loi divine, sauf dans le cas de la grâce individuelle, est révélée par Dieu, mais par l'intermédiaire de la Communauté des Fidèles de la *Congregatio Fidelium*. Tout pouvoir ecclésiastique repose sur une délégation des droits de la Communauté opérée par les fidèles à l'aide des élections. Il n'y a aucune différence pour Nicolas de Cuses entre la fonction de Droit public et la fonction de Droit ecclésiastique. Ainsi, c'est l'élection qui fonde le pouvoir du prêtre, de l'évêque, du métropolitain, du patriarche et chacun, dans sa sphère, représente la circonscription qui l'a élu. Le concile, ou réunion générale des prêtres, représente donc l'Eglise, il est l'Eglise en raccourci. Le concile est donc le Législateur et, par conséquent, le Souverain ; le pape n'est donc qu'un fonctionnaire soumis à la juridiction du Concile, qui peut le déposer s'il transgresse les droits que

lui a concédés l'Eglise. Ce pouvoir de juridiction est inaliénable et incessible.

Ces considérations générales sont suivies de projets et de plans d'organisation politique. L'Empereur doit être à la tête de l'Empire, il est électif. Le pouvoir Législatif est exercé par une sorte de Parlement annuel composé de princes électeurs, juges conseillers, députés des villes. Au dessous sont des Etats provinciaux composés de trois ordres : Clergé, Noblesse et Peuple. Autour du Monarque est une sorte de Conseil quotidien aristocratique. De même dans l'Eglise, Nicolas de Cuses voudrait voir autour du Pape un conseil permanent de Cardinaux.

L'Etat et l'Eglise entretiennent des rapports mutuels ; ils collaborent comme deux démocraties à l'œuvre commune ; l'Empereur convoque les conciles pour le Bien de l'Eglise et l'Eglise participe à la Législation, puisque les fonctionnaires ecclésiastiques sont représentés dans les Etats.

Tel est le plan de Monarchie parlementaire précédé d'un apologétique de la Souveraineté du Peuple, que nous présente Nicolas de Cuses. Ainsi l'Eglise comme l'Etat résultent d'une collaboration de volontés individuelles, et le pouvoir laïque comme le pouvoir ecclésiastique a son fondement dans une délégation. Ce système nous rappelle celui de Marsile de Padoue. Mais, Marsile de Padoue est un logicien laïque ; Nicolas de Cuses, en théologien, fonde la Démocratie de Droit divin. Enfin et surtout, Nicolas de Cuses est un fédéraliste, il annonce Althusius et traduit dans sa doctrine l'état politique de l'Allemagne, confédération amorphe jusqu'au XIXme siècle.

VIII

Œneas Sylvius, qui a été lié d'amitié avec Nicolas de Cuses, fut secrétaire du Concile de Bâle. Il soutient dans son *de Ortu et Auctoritate Imperii Romani* (1446), qu'il devait rétracter solennellement dans la suite, la doctrine rétrograde, pour l'époque, de l'Universalité de l'Empire et de l'Absolutisme impérial, mais avec des arguments nouveaux, entre autres, une théorie de l'état de Nature qui semble comme une page anticipée du *Discours des Sciences et des Arts de Rousseau,* une théorie de la *Raison d'Etat* qui est bien la marque de l'esprit du temps et qui annonce Machiavel.

Le système d'Œneas Sylvius est une philosophie de l'Histoire dont voici les principales étapes.

Au sortir du Paradis terrestre (1) les hommes menaient une vie errante à la façon des bêtes, mais, comme ils étaient des animaux raisonnables, ils s'aperçurent de l'utilité du secours d'autrui : ils se rassemblèrent (*convenerunt*) formèrent des Sociétés, bâtirent des Cités, inventèrent les Arts. Mais il n'y a pas de peste qui, frappant l'homme, ne provienne de l'homme. « *Sic nuilla estpestis* « *quœ homini ab homine non nascatur* » (2) et l'expression est encore plus énergique que le *homo homini lupus* de Hobbes (emprunté d'ailleurs à Bacon).

Les hommes se firent donc la guerre : la multitude, tyrannisée par les plus puissants, eut recours au gouverment d'un seul, *virtute prœstantem.* Le même phénomène se produisit chez la plupart des autres peuples : la royauté apparaît donc comme une sorte de gendarmerie

(1) *De Ortu.* Ch. I.
(2) *Ibid.*

primitive. D'autre part, les nations se heurtèrent les unes contre les autres comme les individus et cette lutte se termina par la victoire d'un peuple plus fort que les autres qui réunit l'humanité sous ses lois, c'est le peuple romain (1).

Pour des raisons d'utilité pratique, notamment la difficulté d'administrer un si grand empire, le Peuple, et le Sénat conférèrent le pouvoir à un Empereur.

C'est cet empire qui s'est continué de nos jours dans le Saint Empire Romain Germanique. Ainsi lutte entre les individus aboutissant à l'Institution d'un Gouvernement, compétition entre les Nations terminée par l'hégémonie de l'Empire ; telles sont les phases de l'évolution historique.

En un paragraphe de 17 lignes dont la concision indique tout le chemin parcouru par la Publicistique depuis la querelle des Investitures, Œnéas Sylvius relègue la Papauté dans le domaine spirituel et rétorque ses prétentions à une immixtion dans la politique impériale (2). L'Empereur tient son pouvoir de Dieu et du Peuple Romain, il a une mission historique et divine, il faut que son pouvoir soit universel et absolu pour qu'il puisse faire régner l'ordre et la paix.

Cet absolutisme, Œnéas Sylvius le justifie au nom de la Raison d'Etat. L'Intérêt général l'emporte sur l'Intérêt privé ; le Bien public exige qu'on puisse passer outre aux droits acquis, (3) et d'ailleurs, ce n'est que justice. N'est-ce pas l'Etat qui assure aux hommes la conservation de leurs biens, leur sécurité, leur liberté ; n'est-ce pas lui qui les protège contre les maux de la guerre civile et étrangère ; d'autre part, c'est l'intérêt général qui a institué le Gouvernement ; or l'intérêt général exige que le pouvoir soit absolu (4). D'autre part

(1) Ch. IV, V.
(2) Ch. VI.
(3) Ch. XVI.
(4) Ch. XX.

tout évolue, il faut apporter des modifications incessantes aux Institutions, et pour que cette adaptation soit faite promptement et en temps utile, il faut laisser au Prince toute latitude à cet effet. Ainsi le système d'Œneas Sylvius est un retour à l'aide du principe nouveau de la Raison d'Etat, à la cession pure et simple des juristes de l'époque de la querelle des Investitures.

Avec Œnéas Sylvius nous quittons le Moyen-Age, les subtilités scholastiques, les discussions théologiques et juridiques, les citations pédantesque et l'érudition puérile ; on sent dans sa prose élégante, émaillée d'expressions cicéronniennes comme le grand souffle de la Renaissance Italienne. Sa théorie de l'Etat de Nature n'a-t-elle pas l'air d'une réminiscence de Lucrèce ?

Œnéas Sylvius nous fait sortir du cycle des Légistes et des Thélogiens pour nous faire entrer dans celui des Humanistes.

IX

Ainsi donc la doctrine du Contrat social souligne l'évolution politique. La société médiévale est contractualiste et religieuse. Le Contrat social revêt une forme théologique ; c'est la raison des discussions sur l'intervention de Dieu dans la Cité, *Potestas immediate* ou *mediate a Deo* : D'autre part la Société tend-elle à l'Absolutisme, le contrat est interprêté comme une cession de Souveraineté transférée par le Peuple au Monarque. Un certain mouvement se dessine-t-il en faveur de la Souveraineté populaire ; le Contrat n'est plus qu'une concession.

D'autre part, nous l'avons déjà dit, le contrat est uniquement un contrat de souveraineté ; il est politique et

non sociologique : en aucun cas ce n'est un *pactum societatis*. Il reste, chez les publicistes, une vague tendance d'après laquelle la Société repose sur le concours des volontés individuelles, qui leur fait interpréter dans un sens plus libéral le *pactum subjectionis*. Mais qu'est-ce au juste que ce *Pactum subjectionis?* Il apparaît surtout comme un acte unilatéral par lequel le Peuple confère sa souveraineté au Prince. Celui-ci, en échange, ne promet rien et ne s'engage à rien. Dans l'exercice même de ses pouvoirs, le Prince n'est limité que par des obligations morales et religieuses : il est bénéficiaire du Contrat, mais il n'y est pas partie. Nous verrons que les publicistes du XVIe siècle approfondiront cette idée du *Pactum subjectionis* et s'efforceront de définir les obligations contractuelles du Monarque. D'autre part, le seul contractant dont la situation juridique soit précise, le *Populus*, est lui-même juridiquement mal défini. Les droits et les devoirs que l'on assigne au Peuple, on les transfère aux Individus, mais là où le Peuple est tenu, le sujet peut ne l'être pas et les publicistes du XVIe siècle ne manqueront pas d'user de ce biais pour justifier notamment le tyrannicide et délivrer le peuple sans lui faire rompre ses engagements. Et, inversement, là où les sujets sont tenus individuellement, le peuple n'étant pas engagé collectivement est libre : c'est ce que répondra plus tard au XVIIe siècle le juriste Huber à l'argumentation de Hobbes. L'insuffisance de cette notion du *Populus* vient de ce que nos publicistes n'ont pas construit juridiquement les rapports de l'individu à la Nation : la clef du passage de l'Individu au Peuple, c'était le *Pactum Societatis* qui est passé inaperçu.

CHAPITRE III

Les Théories du Contrat Social au XVIe siècle

I

Comme pour le Moyen-Age, les théories du Contrat Social au XVIe siècle sont la traduction doctrinale des mouvements sociaux contemporains.

Le XVIe siècle marque un bouleversement profond des traditions intellectuelles.

Jusqu'alors l'Etat était religieux : nous avons vu que la lutte entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel n'indique pas autre chose qu'un conflit entre deux formes de théocratie. Mais quel que fut le gouvernement suprême de la Chrétienté, les citoyens professaient officiellement la même foi. L'unité de foi apparaissait donc comme un des éléments constitutifs de l'Etat. Or, la réforme divise les esprits. Dans chaque Etat s'opposent deux fractions religieuses rivales. Il ne vient pas à l'idée des hommes du XIVe siècle que l'Etat puisse rester neutre en matière de foi ; la tolérance apparait comme une faiblesse, car on estime que la cohésion de l'Etat est liée à l'identité des croyances. Chaque faction met le pouvoir en demeure d'opter pour l'une ou pour l'autre confession. Celle qui est évincée proteste au nom de ses principes religieux contre le régime politique qui favorise des croyances ennemies. On affirme alors qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.

Dieu en effet est le Maître suprême dont les rois ne sont que les Lieutenants ; si nous sommes les vassaux des Rois, Dieu n'en est pas moins notre Suzerain auquel nous

devons fidélité, même si son vassal direct, le **Roi**, est coupable de félonie en détournant ses sujets de la vraie foi.

Cette obéissance conditionnelle en matière de foi, porte une rude atteinte au pouvoir absolu du Monarque. Elle se traduit en politique, notamment en France, par des tentatives de réaction contre l'absolutisme et la centralisation de l'Administration royale et par un essai d'instauration d'une monarchie tempérée et fédérative.

Chaque faction doit s'appuyer sur des éléments d'opposition, or, ces éléments sont l'Aristocratie mécontente de la perte de son pouvoir effectif, et les Villes dont les privilèges sont sans cesse restreints par le pouvoir royal. Aussi, Gouvernement confié à l'aristocratie, Fédération municipale, tels sont les traits essentiels que nous retrouvons dans tous les systèmes politiques des théoriciens du Contrat Social.

Et d'ailleurs, ces constitutions ne sont pas uniquement utopiques. Sous Henri III, par exemple, on trouve jusqu'à trois gouvernements ; au centre, un gouvernement royal, au Nord, le gouvernement de la Ligue, au Sud, celui de l'Union des Protestants. Ces deux organisations sont des Fédérations de Municipalités, dirigées par des Assemblées générales et des Chefs appartenant à l'Aristocratie.

Chose bizarre, les deux partis catholique et protestant formulent des théories sensiblement analogues. A des esprits non prévenus il semble que les protestants devaient être libéraux et les catholiques loyalistes. Il n'en est rien : l'attitude de l'un et de l'autre parti a varié suivant les faveurs qu'ils pouvaient obtenir du pouvoir.

Avant la Saint-Barthélemy (1572), et même jusqu'à l'année suivante, les protestants sont loyalistes, mais après paraissent des écrits protestants qui prêchent des doctrines révolutionnaires.

C'est alors qu'apparaissent le *Franco Gallia* d'Hotmann (1573), le *De Jure magistratuum* (1574), *Les Vindiciæ contra Tyrannos* de Junius Brutus (1579). La mort du duc d'Alençon (1584), héritier catholique présomptif laissant à prévoir l'avènement au trône de Henri de Bourbon, prince réformé, exaspère le parti catholique, qui reprend à son compte les théories protestantes pendant que le parti protestant espérant obtenir le pouvoir, garde un silence politique.

C'est à partir de 1584 que paraissent entre autres, les ouvrages de Boucher, recteur de l'Université de Paris, et de Rose, évêque de Senlis.

Ainsi les doctrines de ceux que Barclay appelle les Monarchomaques se trouvent conditionnées par l'évolution politique.

Bien que le problème posé par la Réforme, c'est-à-dire l'obéissance au Prince, limitée en matière religieuse ait été tranché dans tous les Etats de l'Europe, c'est en France et en Ecosse surtout qu'il a reçu des développements doctrinaux. Si la Réforme est née en Allemagne elle ne suscite pas une crise politique durable. Les petits Princes embrassent la Réforme pour séculariser les biens de l'Eglise et d'autre part les Réformateurs blâment les tentatives d'insurrection des paysans et prêchent l'obéissance au pouvoir. D'autre part, l'Empereur, impuissant à établir l'Unité religieuse, plus difficile peut-être à imposer parce que l'Allemagne n'a pas d'unité politique, accepte à la paix d'Augsbourg (1555) le principe *cujus regio hujus religio* dont les Protestants tirent parti, puisque il est des Principautés où ils sont la majorité. En Angleterre la Réforme a été précédée par l'institution d'une Eglise anglicane due à l'initiative de Henri VIII et là encore, l'unité de foi n'est pas rompue. Ce n'est qu'au XVIIe siècle que les diverses sectes réformées d'origine

écossaise entreront en conflit avec l'Eglise officielle, évoluant doucement sous l'impulsion des Stuarts vers un Catholicisme mal déguisé. En Espagne, en Italie, le Catholicisme est prépondérant. Les Monarchomaques espagnols visent plutôt les affaires françaises.

Restaient la France et l'Ecosse où le conflit fut plus durable et devait laisser sa trace dans la doctrine.

En Ecosse, c'est Jean Knox (1556-1559) et Buchanan (1579), pour ne citer que ceux-là, qui appuient les tentatives de l'Aristocratie contre l'Absolutisme des Jacobites ; en France nous avons déjà indiqué quels étaient les principaux théoriciens dans l'un et l'autre parti. Il nous faut montrer comment le conflit s'est élevé.

II

Sous François Ier, la Monarchie française semble être arrivée à l'apogée de son évolution absolutiste et centralisatrice. La Monarchie féodale s'est consolidée par l'hérédité peu à peu admise sans conteste depuis Saint-Louis ; elle s'est délivrée de la tutelle de l'Empire, le Roi étant Empereur dans son Royaume ; à l'intérieur elle a accompli sa mission de Paix et de Justice, mâté les Seigneurs, rattaché les Grands Fiefs à la Couronne, elle s'est développée à la faveur d'un certain nombre de pratiques érigées plus tard en principes immuables et que l'on a appelées les lois fondamentales du Royaume : l'hérédité de Mâle en Mâle, l'indisponibilité de la Couronne, l'inaliénabilité du Domaine royal ; mais, en même temps, la Royauté a dû s'appuyer sur des Institutions qui, à diverses reprises, tenteront d'entraver ses tendances absolutistes, c'est le cas par exemple des Etats généraux.

Pour pouvoir lever des impôts nouveaux il faut, en droit féodal, le consentement des vassaux d'où la convocation des Etats Généraux. Ceux-ci, à diverses reprises, ont tenté de suivre l'évolution du Parlement anglais ; en 1356, sous l'influence d'Etienne Marcel, les Etats-Généraux jettent les bases d'une véritable Constitution. Plus tard en 1484, certains membres des Etats font entendre des paroles mémorables. Ces Etats, qui n'ont d'ailleurs aucune influence politique, sont significatifs à plus d'un point de vue ; les membres des Etats ne sont plus convoqués à titre individuel comme Seigneurs ou mandataires d'une Seigneurerie, mais comme représentants d'une classe sociale, capables indistinctement de parler au nom du Peuple. Ces états marquent donc une étape intéressante de l'idée de représentation politique ; ils insistent sur le Caractère national du Représentant. D'autre part, cette idée d'une Nation, et d'une Nation souveraine, est associée d'une façon remarquable à celle de Contrat Social par Philippe Pot.

Voici les textes rapportés dans le Journal de Jean Masselin :

« Les Ecclésiastiques et les Nobles, dit messire de Poitiers, ne sont pas moins que les députés du tiers, les mandataires du peuple... tous les députés sont censés tenir leur pouvoir de tous les électeurs réunis des trois Etats, et chacun n'est pas réputé tenir les siens seulement de l'Ordre qui l'a nommé... Les députés élus traitent de concert les intérêts communs du Royaume et concourrent à procurer le Bien être de là Nation ». (1)

Voici d'autre part comment s'exprime Philippe Pot, qui s'appuie sur cette notion de la Souveraineté nationale pour limiter les droits du Prince par un contrat :

(1) Journal de J. Masselin. édit. 1835, p. 300.

« *Nonne* [illegible] *rem populi esse ? Quid* [illegible] *ex parte* [illegible]. *Et in primis* [illegible] *rem populi esse et reg*[illegible] *ab* [illegible] *populi* [illegible] *habuere* [illegible] *rei* [illegible] ». (1)

Et, dit encore Philippe Pot. « *Ut res pate-faciamus, historiæ produnt et id a majoribus meis accepi, initio dominii rerum populi suffragio reges fuisse creatos* ».

Ajoutons encore cette définition restrictive : « *Populum autem appello, non plebem nec alios tantum hujus regni subditos sed omnes cujusque status adeo ut statuum generalium nomine etiam complecti arbitrer nec aliquos excludi qui regnum habitent* » Journal de J. Masselin (p. 148).

Dans cette citation, on peut reconnaitre le germe des doctrines des Monarchomaques du Siècle suivant. L'unité nationale, la souveraineté du Peuple attribuée à la nation, les députés des Etats considérés comme les représentants du peuple, les origines de cette souveraineté affirmées au nom de l'Histoire, enfin cette souveraineté concédée par un *pactum subjectionis* à un Roi qui en a l'exercice conditionnel; voilà des éléments traditionnels sur lesquels s'appuieront les Monarchomaques et qui passeront dans leur doctrine.

Au début du XVIme siècle, François Ier est absolu. C'est sous des princes faibles et irrésolus comme François II, Charles IX, et Henri III, que la Réaction protestante ou catholique contre le Pouvoir Royal cherche, en s'appuyant sur les Etats Généraux, à fonder une Monarchie tempérée.

Nous avons dit déjà comment protestants et catholiques s'organisent en partis, quelles sont les causes de

(1) Journal de J. Masselin, édit. 1835, p. 146-148.

leurs revirements d'attitude qui les font alternativement être loyalistes ou révoltés.

Nous savons par l'Histoire du Moyen-Age quelles sont les doctrines catholiques, combien elles sont souples, nous verrons par l'exemple de quelques monarchomaques catholiques comment elles agissent encore jusqu'à la fin du xvie siècle sur les Publicistes. Mais au début de cette période, les Protestants n'ont pas (et pour cause) une tradition politique et cependant, dès le milieu du xvie siècle, il se forme un corps de doctrines protestantes si puissant qu'il s'impose même aux Publicistes catholiques qui s'en servent contre le pouvoir royal lorsqu'ils sont de l'opposition.

Quelles sont donc les idées politiques des Pères du Protestantisme ?

III

Les promoteurs de la Réforme, Luther, Melanchthon, Zvingli, Calvin, prêchent l'obéissance absolue au Pouvoir auquel ils attribuent une origine divine ; ils blâment unanimement la sédition, l'estimant pire que les maux qu'elle entend réprimer. Mais de tous les Pères du Protestantisme, un seul a exercé une influence marquée sur les Doctrines politiques, c'est Calvin. Cette influence de Calvin se manifeste de plusieurs manières par la Doctrine politique exposée dans l'*Institution Chrétienne* (1535), par sa Doctrine religieuse, enfin et surtout par l'action qu'il exerce sur Genève, qui tend à être considérée peu à peu, par les Protestants, comme la Cité modèle.

Les doctrines politiques de Calvin sont contenues dans le Livre IV de l'*Institution Chrétienne* (chap. 20). Ce

livre est intitulé *de mediis externis ad salutem* : Ce titre lui-même nous montre qu'en assignant à l'Etat une fin religieuse, Calvin continue la tradition chrétienne et augustinienne. Calvin laisse de côté la question de l'origine de l'Etat et se demande uniquement si l'autorité civile vient de Dieu, quels sont ses devoirs et ses droits, quelles lois doivent régir les Magistrats, quelle est la limite des Devoirs des Sujets vis-à-vis des Magistrats.

Calvin n'argumente pas sur la Société pré-étatique : si elle existe, c'est que Dieu l'a voulue, et il ne cherche pas d'autre argument pour en établir le fondement. Si quelques esprits se fondent sur l'Evangile qui, selon eux, ne fait aucune différence entre le Maître et l'Esclave, le Roi et le Sujet, pour critiquer la Société civile et lui préférer un Etat de Liberté et d'Egalité parfaites, ils se trompent, car l'Evangile ne parle que du Royaume des Cieux et ne porte aucun jugement sur celui de la Terre ; le Christ lui-même s'est soumis aux lois de l'Etat. Il a payé le tribut à César !

L'Etat lui-même est un moyen de salut et nous reconnaissons les développements de l'Opportunisme augustinien : l'Etat doit être au service de la Religion, extirper l'Idolâtrie, faire régner la Paix.

De quoi se compose l'Etat ? Des Magistrats, des Lois et du Peuple, « *magistratus qui præses est legum ac custos ; leges secundum quas imperat ; populus qui legibus regitur et magistratui paret.* » Le Magistrat est d'Institution divine quelle que soit la forme du Gouvernement :

« *Quare nulli jam dubium esse debet quin civilis potestas vocatio sit nonmodo coram Deo sancta et legitima sed sacerrima etiam et in tota mortalium vita longe omnium honestissima* ».

La forme monarchique est celle que nous trouvons dans l'Ecriture Sainte, cependant toutes les autres formes sont admissibles et Calvin incline pour l'Aristocratie, ce qui est significatif pour expliquer les tendances des Monarchomaques protestants :

« Minime negaverim vel Aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia statum aliis omnibus longe excellere. »

Le devoir du Magistrat est une *Cura pietatis :* il ne doit pas se borner à rendre la Justice, mais il doit veiller sur les bonnes mœurs et sur l'observation des préceptes religieux : Quant aux Lois, ce sont les *Nervi rerum publicarum* ». Calvin en distingue trois sortes : la *Lex moralis, la Lex ceremonialis* et les *Judicia :* la première est la loi de Dieu, seule elle est immuable ; les autres peuvent être modifiées suivant les circonstances mais dans les limites de cette *Lex moralis.*

Enfin qu'est-ce que le Peuple ou plutôt les Sujets ? Ce sont ceux « *Quibus de constituendà re aliqua publica deli-* » *berare non licet* ». Calvin est formel sur ce point : les Sujets n'ont pas à se mêler aux affaires publiques, (à cet endroit les Monarchomarques abandonneront les traces de Calvin). Mais si les Sujets n'ont pas à intervenir dans l'Etat, ne peuvent-ils se retourner contre les mauvais Princes, par exemple, quand leur conscience est opprimée ? Calvin pense qu'il vaut mieux se résigner, et lui-même donne ce conseil, aux Protestants qui le consultent quelque temps avant la Conjuration d'Amboise, de ne pas user de la violence. Mais il y a des cas où Dieu lui-même intervient pour délivrer son Peuple; c'est lorsqu'il inspire de son Esprit un homme qu'il élit pour mettre fin à cette tyrannie « *Nam ex servis suis manifestos vindices* » *excitat ac mandato suo instruit qui de sceleratâ domina-* » *tione pœnas sumant.* » Dans la pensée de Calvin, le Tyrannicide n'est que l'instrument de Dieu, mais chez

les Monarchomaques on se servira de cette Théorie de Calvin pour justifier le Régicide, et rien ne sera plus facile, car il est impossible évidemment de s'assurer si le Meurtrier a reçu l'inspiration divine. Cependant, afin d'éviter les excès des Rois, Calvin préconise l'Institution de Magistrats populaires constitués pour la défense du Peuple, « *pour refréner la trop grande Capidité et Licence » des Rois comme les Ephores à Sparte, les Tribuns à Rome, » les Démarques à Athènes* » et aujourd'hui comme les trois Etats réunis. Leur devoir est « *de s'opposer et résister » à l'Intempérance ou Cruauté des Rois selon le devoir de leur Office* ». Et, en cas de Trahison, ces Magistrats peuvent être accusés « *de dissimulation par laquelle mali- » cieusement ils trahiraient la Liberté du peuple, de laquelle » ils se devraient cognoscer, être ordonnés tuteurs par le Vouloir de Dieu.* » Cette théorie des Ephores chargés de surveiller le Prince sera reprise par tous les Monarchomaques.

Telles sont les idées politiques de Calvin : mission religieuse de l'Etat, origine divine du Pouvoir, obéissance aveugle du Peuple, sauf en cas d'intervention surnaturelle de Dieu par l'intermédiaire d'un Sauveur providentiel, vague prédilection pour l'Aristocratie. Les Monarchomaques rejetteront l'origine divine du pouvoir et l'obéissance passive, ils garderont la Théorie des Ephores et la Légitimité du Tyrannicide.

Nous l'avons indiqué déjà, Calvin agit aussi par sa doctrine religieuse. Sa Théologie peut se réduire à 4 éléments :

1° Autorité unique de la Bible ;

2° Jésus-Christ seul médiateur ;

3° Inefficacité des œuvres sans la Foi aidée par la Grâce.

4° Inutilité des pratiques matérielles.

L'Autorité unique de la Bible, d'où l'on aurait tort de déduire hâtivement le droit à la Liberté d'Interprétation, ramène sur les Livres Saints l'attention religieuse, dispersée sur la littérature sacrée des Conciles et des Papes.

La Bible met en lumière l'Histoire du Peuple Juif. Les Monarchomaques lisent dans la Bible les préventions de Javhé contre la Monarchie, les invectives des Prophètes contre les Mauvais Rois, le meurtre des Tyrans par des Sauveurs, comme Judith ou Aod ; ils y retrouvent l'idée d'une alliance entre le Peuple et Dieu d'une sorte de Contrat théologique dont Junius Brutus fera la construction juridique. D'autre part, Jésus-Christ, médiateur unique, rend inutile la hiérarchie des Prêtres ; tous les Chrétiens sont égaux devant Christ ; ils participent également à l'Eglise ; cet égalitarisme conduit à une Constitution démocratique des Eglises. L'Eglise, c'est l'Assemblée des Fidèles présidée par un Pasteur. Les Fidèles élisent leur Pasteur, et celui-ci assume une autorité purement morale et nullement divine.

L'action de Calvin à Genève, achève de donner corps à ses idées politiques. Genève, cité municipale, avait primitivement deux maîtres, son Prince-Evêque, qui lui avait octroyé de vieilles franchises remontant à Adhémar de Fabri (1274) et le Duc de Savoie. Au commencement du XVI[me] siècle, Genève, avec le concours de Berne, secoue la tutelle du Duc de Savoie et chasse en 1533 son Prince-Evêque, coupable d'avoir fait cause commune avec la Savoie. En sorte que, au début de la Réforme, Génève est une petite République indépendante, ayant une Constitution où les Bourgeois et les citoyens forment le Grand Conseil et où le Gouvernement est confié à un Petit Conseil, à un Conseil de deux cents et un Conseil de soixante, élu par les premiers. (Disons, en passant, que ces Bourgeois forment une

Aristocratie privilégiée, et qu'il y a, outre ces Bourgeois et ces Citoyens, des habitants, des natifs et des sujets qui n'ont aucun droit politique).

Sous l'inspiration de Farel, réformé français, les Conseils abolissent la Messe (1535), et le 21 mai 1536, les Citoyens réunis en Conseil Général font la déclaration suivante :

« Sans point d'aultres voix qu'une mesme c'est esté généralement arresté conclud, promis et juré à Dieu par l'élévation des mains en l'air, que tous unanimement avec l'ayde de Dieu voulons vivre en cette saincte loi évangélique et parole de Dieu délaissant toutes les messes et aultres cérémonies et susperstitions papales, images et idoles ».

Nous retrouverons, notamment chez les Puritains, au XVIIme siècle, des exemples de Conjurations et de Déclarations de volontés, uniés par lé Contrat solennel.

Farel fait appel à Calvin, alors à Strasbourg, pour réorganiser Genève afin de réformer la Doctrine, la Discipline des Institutions de l'Etat et ses Mœurs. Calvin rédige un petit catéchisme que tout Bourgeois doit jurer de garder et tenir ; ainsi plus tard Rousseau voudra faire jurer aux Citoyens les articles d'une Profession de foi qui aurait été préterminée par le Souverain *(Religion civile)*. Après avoir été mis en minorité et chassé de Genève, Calvin est rappelé et rentre dans sa ville en 1541 : il y règne en dictateur. Il institue à côté des rouages politiques un Consistoire de Pasteurs exerçant la censure sur les Mœurs, admonestant les délinquants, les privant de la Sainte-Cène, les déférant au Petit Conseil. Il transforme peu à peu Genève en une cité puritaine gouvernée par une oligarchie théocratique et cléricale. Il meurt en 1564. Cette influence politique de Calvin est accusée nettement par Rousseau :

« Ceux qui ne considèrent Calvin que comme théologien connaissent mal l'étendue de son génie. La rédaction de nos sages édits à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son Institution. Quelque révolution que le temps puisse amener dans notre culte, tant que l'amour de la patrie et la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction ». — Note au Liv. II, ch. VIII du *Contrat social.*

Avec la politique des Etats Généraux et les idées de Calvin, nous avons les éléments essentiels des systèmes des Monarchomaques protestants ; les Monarchomaques catholiques ajouteront à ce fonds commun les traditions démocratiques et théocratiques de Saint-Thomas.

C'est des Monarchomaques que nous nous occuperons ; sauf Barclay, leur adversaire, les auteurs indépendants, comme Bodin, ne parlent pas de Contrat Social. A cause de la similitude de leurs théories, il serait fastidieux d'étudier successivement les œuvres de chaque Monarchomaque, nous les énumèrerons cependant, au moins les principales et nous en retiendrons quelques-unes dont nous ferons un exposé plus détaillé. Nous ferons précéder cette étude d'un tableau d'ensemble des Doctrines des Monarchomaques. Dans cette esquisse, nous nous servirons surtout de l'excellent travail de M. Treumann, « *die Monarchomachen.* »

IV

Les principaux ouvrages des Monarchomaques sont :

En France :

1° François Hotman « *Franco Galia* » (1573) ;

2° Marius Salamonius Patrice de Rome « *de Principatu* » (1578) ;

3° (1576) « *De Jure Magistratuum* », auteur inconnu ; (attribué par M. Doumergue à Théodore de Bèze) ;

4° Stephanus Junius Brutus auteur des « *Vindiciæ contra tyrannos* » (1579), qui nous arrêtera quelque temps.

5° Rose, évêque de Senlis. « *De justa reipublicæ christianæ in reges impios et hereticos autoritate* » (1590) ;

6° Boucher « *de Justa Henrici III abdicatione* » (1591) ;

7° Lambert Daneau « *Politices christianæ* » (1596) ;

En Ecosse :

8° Buchanan « *De Jure regni apud Scotos* » (1579) ;

En Espagne :

9° Mariana « *De Rege et Regis institutione* » (1599) ;

10° Suarez dont le *De legibus*, bien que de 1613, appartient par ses tendances au XVIe siècle.

Enfin en Allemagne :

11° Althusius « *Politica* » (1603).

Nous retiendrons Junius Brutus, Althusius et Suarez, dont nous étudierons en détail les systématisations politiques après les avoir fait précéder de l'exposé rapide des doctrines des autres Monarchomaques.

Le pivot des doctrines des Monarchomaques, c'est l'affirmation d'un Contrat consensuel entre le Peuple et le Roi. C'est ce contrat qui explique la position respective du Peuple et du Monarque et qui confère à l'une et à l'autre des parties des Devoirs et des Droits respectifs. Ce contrat est évidemment un contrat de Souveraineté. Mais ne pourrait-on trouver chez les Monarchomaques un « *Pactum Societatis* » ? Ce pacte de Société expliquerait le passage de l'état de Nature à l'état social : il assurerait la structure juridique du *populus* et établirait ses rapports avec les individus conçus isolément.

Ce contrat enfin pourrait réserver vis-à-vis du Souverain des droits individuels naturels, des Droits de l'Homme.

La grande préoccupation des Monarchomaques étant surtout de sauvegarder les droits du Peuple, ceux des individus les intéressent peu, aussi le Contrat de Société joue-t-il un rôle très effacé dans leurs Doctrines. A part Salamonius et Mariana les autres Monarchomaques sont muets sur ce point.

A propos de l'Etat de Nature, Junius Brutus et l'auteur anonyme d'un *De « Jure Magistratuum »* gardent le silence. Daneau parle uniquement d'Adam et ne connait l'homme que sous la forme d'une agglomération de familles. Seul Mariana dépeint cet Etat de Nature auquel il consacre tout un chapitre. Quand les hommes erraient isolés, il n'y avait *« nullus locus fraudi, nulla mendacia nulli potentiores »*. (1)

Comment cet état de nature a-t-il pris fin ? Mariana place entre cet Etat de Nature qui a peu à peu dégénéré et l'Etat social, un *Pactum Societatis* conclu sous la pression de la *« Multarum rerum indigentia et de l'Im- » becillitas corporis. » « Qui a potentioribus promebantur » mutuo se cum aliis societates fœdere constringere cœpe- » runt »*. (2)

Salamonius, dans son « *De principatu* » conçu sous la forme d'un Dialogue entre un juriste, un Philosophe, un Théologien et un Historien, introduit l'idée d'un Contrat social entre les Individus pour expliquer l'obligation qui résulte pour ceux-ci des engagements contractés par la Société politique : « *Philos-Si nihil aliud est civitas quam » civilis quœdam societa contrahiturne Societas ulla sine » pactionibus ?*

Jur. — « *Non utique nisi tacitis aut expressis.* »

Phil. — « *Pactiones hujusmodi nonne rectœ Societa- » tis leges dicuntur ?*

(1) l. 1. ch. 1.
(2) » »

Jur. — « *Non dubium ; verum quid ad populum qui* » *nequit sibimetipsi obligare ?* »

Phil. — « *Neqae Societas sibimet obligatur sed ipsi* » *inter se socii* ». (1)

Cette dernière réponse anticipe sur le développement que Rousseau donnera à ce Contrat conclu entre individus. A part ces deux auteurs, Mariana et Salamonius, le *Pactum Societatis* est ignoré de la masse des Monarchomaques. Leur effort porte sur la définition du *Pactum Subjectionis* entre le Peuple et le Roi qui fait naître des obligations réciproques. Ce Contrat est tantôt un simple consentement obligeant les deux parties [« *Mutua igitur regis cum civibus est pactio* » (1) (Boucher) ; « *Regis ac populi mutuo consensu contracta obligatio* » (Mariana)], tantôt un mandat.

Salamonius dit du prince que : « *A populo principatum suscipit nonne Civitatis mandato suscipit.* » Il ne pousse pas cependant jusqu'à ses dernières conséquences la théorie du mandat, car il ne va pas jusqu'à reconnaître le droit de Révocation.

Pour tous, le Contrat est régi par les règles du Droit civil : en cas de non exécution du Contrat par l'une des parties, l'autre est déliée de son obligation (Buchanan, Junius, Brutus, Boucher).

Mais qu'est-ce que le peuple? Ce n'est pas une *bellua multorum capitum*, c'est une universitas, en sorte que les membres de cette *universitas* n'ont pas de droits à exercer vis-à-vis du Monarque et que, d'autre part, l'*Universitas* étant distincte des membres, quelles que soient les mutations qui se produisent dans sa composition, l'*Universitas* est toujours obligée.

(1) Sal. I. page 38-42, édit. 1604.
(2) De Justa H. III, abdicat., chap. 18.

Il y a des personnes chargées de garder les droits du Peuple (Boucher, Buchanan, Junius Brutus) : « *Magistratus nempe rege inferiores a populo delectos et alia ratione constitutos quasi imperii consortes et Regum ephores qui universum Populi cœtum repræsentant. Intelligimus etiam Comitia quæ nihil aliud sunt qua m Regni cujusque epitome ad quæ publica omnia negotia referuntur* (1) ». (Junius Brutus). Ce sont ces Magistrats qui ont conclu le Contrat pour le Peuple et individuellement.

Ainsi se précise cette idée que le Peuple n'a que la jouissance de ses Droits et qu'il n'exerce sa Souveraineté que par l'intermédiaire d'un Magistrat. D'autre-part, ces Contrats, conclus individuellement par des Magistrats, « *Nec Regnum modo universum sed regni partez sigillatim* », dénoncent des tendances fédéralistes.

Comment se concilie ce Contrat politique avec l'affirmation de Saint Paul « *Omnis potestas a Deo* ». On se rappelle que Saint Thomas avait distingué entre l'Institution abstraite, ayant son origine dans la Volonté de Dieu, et l'exercice du pouvoir par l'intermédiaire d'un Titulaire nommé par le Peuple. Les Monarchomaques se réfèrent à l'Histoire d'Israël et citent le passage de Samuel, (1 Chap., 9 à 11), où un Contrat est institué entre le Roi et le Peuple avec l'autorisation de Dieu ; on distingue encore entre *l'electio* et la *Constitutio*. « *Electio a Deo, Constitutio populo tribuitur* » (Junius Brutus). Dieu choisit le roi, mais pour lui faire comprendre que le peuple est au-dessus de lui, il le fait élire par celui-ci.

Il fallait justifier vis-à-vis de Dieu le droit de résistance contre le Prince ; on eut recours à la théorie féodale : Dieu est le Suzerain suprême, le Monarque est son Vassal, les Sujets ses arrières-vassaux ; en cas de félonie

(1) Vindic II.

du vassal vis-à-vis du Suzerain, les arrières-vassaux so relevés du serment de fidélité vis-à-vis du vassal et le devoir est de porter secours au Suzerain.

Voilà donc la Souveraineté du Peuple justifiée vis-à vis de Dieu ; on trouve encore d'autres arguments invo qués vis-à-vis des rois, qui démontrent la Souveraineté originelle du Peuple ; dans la Bible, outre le passage de Samuel, qui peut prouver qu'avant l'institution des Rois, le Peuple était souverain, on trouve un certain nombre de textes qu'une interprétation fantaisiste met au service des partisans de la Souveraineté populaire : « *Si quis » non quœsierit Dominum Deum, moriatur a maximo » usque ad minimum* » (Parol. 2-15).

Boucher commente le texte de la façon suivante : le *Maximus* doit être le Roi, et qui pourrait le mettre à mort sinon le Peuple ? Si ce dernier a droit de vie et de mort, il est donc Souverain.

Il faut ajouter à cette argumentation exégétique, des données judiriques : Le Prince est assimilé à un *tutor*, « *Regni Populique tutor publicus.* » Le Prince est le *tutor gerens* et les Etats *les Contutores*, dit Boucher ; or « *Tutor officio abutens removetur.* ».

Enfin, il y a des faits historiques qui montrent que le Peuple a la Souveraineté primitive. A Sparte, les Rois sont jugés par les Ephores ; en France, Chilpéric, suivant les fantaisies d'Hotman, est déposé par les Etats. Pour toutes ces raisons, le Peuple est donc souverain ; il a donc capacité pour traiter de cette Souveraineté avec un Monarque par contrat.

Mais quelles sont les limites de cette capacité du Peuple ? Dans quelle mesure peut-il aliéner ses droits ? Il est évident que le Contrat est institué dans l'intérêt du Peuple, « *Non Populus propter Magistratum, sed Magis-* « *tratus propter Populum* (de *Jure Magistratuum*),



Junius Brutus, qui considère le Prince comme un mandataire, déclare que la Souveraineté est inaliénable et incessible. Une cession absolue est contraire aux bonnes mœurs, dit l'auteur du *De Jure Magistratuum*. Buchanan et Mariana considèrent comme insensé un Peuple qui voudrait conclure un tel Contrat. Le Peuple n'institue pas seulement le Roi, mais détermine les limites de son pouvoir : « *Quibus in manu est eligere quos velint* « *Reges penes eosdem est electos quibus velint constringere legibus.* » Ce droit se manifeste notamment par le choix de la forme de Gouvernement.

Malgré leur indifférence théorique pour les trois formes classiques, cependant les Monarchomaques sont Monarchistes ; la discussion n'a lieu qu'à propos de la Monarchie absolue et de la Monarchie tempérée. Cependant, comme on peut faire remarquer que le Roi dégénère souvent en tyran, les Monarchomaques insistent sur cette idée qu'il est un Magistrat et rien qu'un Magistrat. Salamonius dit : « *Principatus* « *non est aliud ista ratione quan Magistratus quidam* « *perpetuus et propterea non plus quam populi Magistratus.* » Et Boucher en arrive même à incliner pour une Monarchie élective.

Par quel procédé le Monarque est-il tenu à l'observation des Lois et notamment des Lois qu'il peut faire : les Monarchomaques sont d'accord pour estimer que l'Etat est lié par ses propres lois : « *Ligatur populus*, dit Sala- » monius, *suis legibus quasi pactis conventis quæ veræ* » *sunt leges* ».

Or, dans le système des Monarchomaques, l'Etat se trouve divisé en deux parts : le Roi et le Peuple. Le Roi, gouvernant dans les limites qui lui sont assignées, n'obéirait à ses propres décisions que par autolimitation. Aussi les Monarchomaques ont-ils recours à une autre construction pour remédier au dualisme et obliger le Roi

à respecter ses propres lois. On recourt à la doctrine de la double personnalité du Monarque. Le Roi est à la fois *Subditus* et *Princeps*. Il n'est pas en dehors du Peuple, et par conséquent les lois qui sont applicables au Peuple le sont aussi à son égard.

Quelles sont les conséquences de la non exécution des clauses du Contrat ? C'est d'une part pour le Prince le droit de déclarer rebelles ses Sujets s'ils désobéissent, d'autre part le droit pour les Sujets de résister au Prince qui trahit ses engagements. Les Monarchomaques développent plus volontiers cette seconde hypothèse.

Il y a d'abord deux sortes de Tyrans : « *le Tyrannus absque titulo et le Tyrannus quood exercitium* ».Cette distinction, qui a son origine dans le *Tyrannia* de Bartole, est répété par tous les Monarchomaques. Le *Tyrannus absque titulo*, c'est l'Usurpateur qui s'empare du Pouvoir par la force ou la ruse, ou tout autre moyen non contractuel. Son pouvoir ne peut être légitimé que par le consentement subséquent des Sujets (*de Jure Magistratuum*). Faute de ce consentement subséquent, tout le monde peut courir sus au Tyran et le mettre à mort. (Boucher) Le *Tyranus quoad exercitium* est celui qui a abusé de son pouvoir légal et a dépassé la limite de ses droits. C'est aux Ephores seuls qu'il appartient d'ordonner la résistance, à moins que quelque individu inspiré n'ait reçu une mission providentielle. Une fois l'ordre de résistance donné, tout le monde a le droit de courir sus au Tyran. Mariana appelle l'assassinat de Henri III par Jacques Clément « *memorabile facinus.* »· Boucher le qualifie de *inopina et cædes* « *mirabilis* ».

Ainsi le Contrat social est conduit jusqu'à ses dernières conséquences logiques, c'est-à-dire la dénonciation du Pacte par des moyens révolutionnaires en cas de non-exécution des clauses par le Prince.



V

Entre tous les Monarchomaques, il en est un qui, plus que tous les autres, a contribué à donner à la Doctrine une rigueur juridique parfaite : c'est l'auteur des *Vindiciæ contra tyrannos,* éditées sous le pseudonyme de Junius Brutus.

C'est un double problème difficile à résoudre que de préciser la date de l'apparition de cet ouvrage et d'en indiquer l'auteur. La première Edition a paru soit en 1577, soit en 1579, soit en 1580, soit enfin en 1581. M. Georges Weil pense que l'Ouvrage a été écrit vers 1577. M. Gierke cite une édition d'Edimbourg de 1577. Il existe une traduction française de 1581, deux traductions anglaises de 1648 et 1689 (et ces dates sont significatives). Bayle compte jusqu'à neuf éditions : les principales sont ; Hanovre 1595 ; Francfort 1622 ; Amsterdam 1611-1660.

On s'accorde généralement avec Bayle à reconnaître que l'auteur est Hubert Languet, gentilhomme d'origine bourguignonne, ayant beaucoup voyagé à l'Etranger, ayant même été ambassadeur de l'Electeur de Saxe à la cour duquel il aurait longtemps vécu (1518-1581). On a successivement attribué à Hotman, Théodore de Bèze et à Duplessis-Mornay cet ouvrage. La dernière opinion, qui avait été esquissée par Grotius et récemment par Thieme, a été reprise avec plus de force par M. Waddington dans son *De Hubertie Langueti vita* (1888). Il cite à l'appui de cette thèse un extrait de Journal de Mme Duplessis-Mornay qui raconte que vers 1574 son mari fit en latin un livre intitulé « *De la puissance légitime d'un Prince sur son Peuple lequel a été depuis*

imprimé et mis en lumière sans que beaucoup en aient su l'auteur ».

On remarquera que ce titre correspond plutôt à celui du *De Jure Magistratuum* dont la première Edition est de cette époque (1574) qu'aux *Vindiciæ*. Nous n'émettons d'ailleurs cette opinion qu'à titre de pure conjecture.

M. Touchard, dans sa thèse latine « *de politica Huberti Languete doctrina* » (1897), soutient l'opinion traditionnelle qui attribue l'ouvrage à Languet.

M. Touchard fait remarquer les concordances de style entre les écrits de Languet et les *Vindiciæ*. On peut noter aussi que la tournure juridique des *Vindiciæ* concorde avec ce que nous savons de la vie de Languet qui fit ses études de Droit à Poitiers.

M. Touchard admet que l'Auteur aurait laissé en mourant son Manuscrit à Duplessis-Mornay auquel il était lié par une très vive amitié. Pour nous, nous soutenons aussi la thèse traditionnelle, qui nous paraît confirmée par le témoignage formel d'un contemporain, Agrippa d'Aubigné, qui reconnait formellement dans son Histoire universelle Hubert Languet pour l'auteur de ces *Vindiciæ*.

Les *Vindiciæ contra tyrannos* sont un traité des rapports du Souverain et des Sujets. L'auteur se propose « de ramener à des principes premiers et évidents, le » pouvoir des Princes et le droit des Sujets, renfermer » l'un et l'autre dans des limites déterminées qu'une » bonne Administration ne puisse franchir (1). L'auteur envisage surtout l'hypothèse d'un excès de pouvoir du Souverain, et suivant la nature de cet excès de Pouvoir, il dose les Droits d'opposition des Sujets. L'Ouvrage forme un questionnaire qui traite de 4 problèmes d'une brûlante actualité :

(1) *Vindiciæ*. Préface.

1° Les sujets doivent-ils obéir au Prince quand il commande quelque chose contre la Loi de Dieu ?

2° Est-il permis de résister à un Prince qui commande quelque chose contre la Loi de Dieu ?

3° Est-il permis de résister à un Prince qui opprime l'Etat ?

4° Enfin les Princes voisins ont-ils le droit de porter secours aux Sujets des autres Princes, opprimés pour cause de Religion ou par une manifeste tyrannie.

La Préface prévient les Lecteurs que ces questions seront traitées avec une rigueur analogue à celle de la Méthode géométrique qui, du point passe à la ligne, de la ligne à la surface et de la surface au Corps ; il ira du simple au composé, des degrés au sommet, des effets aux lois générales. Cette intention, qui fait présager les Publicistes logiciens du XVIIe siècle, n'est pas réalisée dans l'ouvrage. L'auteur s'appuie sur des faits historiques, il s'efforce, à l'aide de ces faits, de généraliser ses théories : ses exemples de prédilection sont empruntés à l'histoire du Peuple d'Israël ; il construit systématique- la Théorie juridique des pratiques politiques de ce Peuple, telles qu'on les connait d'après l'Ecriture Sainte, et il les retrouve avec un esprit critique un peu simpliste, chez presque tous les autres peuples. Les théories ainsi déduites ont d'abord un caractère de généralité qui résulte de comparaisons opérées à l'aide de cette enquête historique ; d'autre part, leur autorité est encore augmentée par cette considération qu'elles étaient celles du Peuple de Dieu. Elles sont donc doublement respectables. Si donc, par suite de certaines contingences, la pratique contemporaine ne correspond pas à la Théorie, cet écart de la Pratique doit être attribué (l'auteur le laisse deviner) à quelque influence néfaste qui perturbe les Lois naturelles et les Lois divines. Cette cause

de trouble n'a donc rien de nécessaire, on peut donc la supprimer et c'est un devoir de le faire ; c'est la conclusion que tireront les Monarchomaques qui, de la Théorie, passeront à la Pratique.

Pour résoudre les trois premières questions posées, l'auteur fait donc appel à la Théologie, à l'Histoire et au Droit : La Théologie est l'inspiratrice de Théories juridiques dont on retrouvera la vérification dans l'Histoire. Ces Théories juridiques se réduisent à un double Contrat, le premier entre le Peuple et le Roi d'une part Dieu de l'autre, le second entre Dieu et le Peuple ; de l'interprétation de ces Contrats dépendent les solutions des trois problèmes posés.

Et tout d'abord, les sujets doivent-ils obéir au Prince lorsqu'il commande quelque chose contre la Loi de Dieu ? Pour obtenir une réponse négative, il n'est pas encore nécessaire de faire jouer le mécanisme du Contrat, il suffit de rappeler les Principes généraux de l'Institution féodale. Dieu est le Maître du Monde et les Rois régnent par sa permission. C'est ainsi qu'il faut entendre le Pouvoir divin des Rois : Dieu reste toujours l'auteur de leurs Droits.

Mais on pourrait peut-être prétendre que Dieu a donné aux Rois toute son autorité et s'est réservé le Royaume du Ciel. L'auteur montre à l'aide d'une citation d'Isaïe que le Pouvoir des Rois n'est qu'une concession précaire de Dieu : « *Non dabo nomen meum alteri, non transfe-* » *ram gloriam meam in alium, id est, non eam cuiquam* » *potentiam tradam quin summum jus mihi perpetuo* » *recipiam* ». Le Monarque n'est donc qu'un vassal de Dieu. « *Si enim Deus est Domini superoris loco Rex* » *vassalo, quis non Domino potius quam vassalo abedien-* » *dum pronuntiet* » (1) Donc en cas de conflit entre la

(1) *Vindiciæ*, q. I.

Loi de Dieu et la Loi du Prince, celui-ci étant dans la situation d'un vassal félon, les Sujets ou Arrière Vassaux ne sont pas tenus de lui obéir contre le Suzerain.

Toutefois, il est à remarquer qu'on ne peut tirer de cette théorie féodale qu'un droit de résistance passive, qu'un refus d'obéissance, et que ce refus d'obéissance n'est qu'individuel. Aussi, pour trancher par l'affirmative la seconde question, est-il permis de résister à un Prince qui commande quelque chose contre la loi de Dieu, il faut recourir à un autre système juridique. Armé de l'Histoire Sainte, notre auteur montre qu'il y a eu à l'origine un double Contrat entre le Peuple et le Roi d'une part, et Dieu de l'autre.

Le Peuple et le Roi s'engagent solidairement à observer la loi de Dieu et, avec une habileté juridique consommée, l'auteur va déduire la situation réciproque des co-débiteurs solidaires :

« *Quemadmodum ergo cum Caïus et Titius eamdem pecuniam Seïo stipulanti conjuncti promiserunt, singuli ipso jure in solidum tenentur, ita tenetur Rex per se Israël, item per se curare, cavere ne quid detrimenti Ecclesia capiat. Uter vero négligat. Deus ab alterutro integram rem petere potest... Item ut in duobus correis, prœsertim fiscalis tributi, unus ita in solidum tenetur, ut beneficio divisionis per novellam constitutionem Justiniani concesso uti nequeat : ita rege et Israele tributum Deo regi regum, promittentibus uterque in solidum tenetur* » (1).

Si donc l'un des co-débiteurs vient à manquer à son engagement, l'autre est tenu pour le tout ; dès lors chacun d'eux a le droit d'empêcher son co-débiteur de violer sa promesse s'il s'agit d'une obligation négative, de se dérober à ses engagements s'il s'agit d'une prestation active. Bien plus, chacun d'eux a intérêt à prendre des

(1) *Vinticiœ*, q, II.

mesures conservatoires pour s'assurer que l'autre exécutera l'obligation. Mais l'auteur envisage plutôt la défaillance possible du Monarque que celle du Peuple. Qu'adviendra-t-il donc si le monarque ne remplit pas ses engagements ? Le Peuple pourra-t-il le forcer à les exécuter et se soulever contre lui ?

Et tout d'abord il faut savoir ce qu'on entend par le Peuple ?

Comme tous les autres Monarchomaques, par Peuple, l'auteur entend les Magistrats et il ne confère pas à ce Peuple une Unité juridique, puisqu'il considère, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, les Cités et les Villes comme des Parties contractantes :

« *Cum de universo populo loquimur, intelligimus eos qui a Populo autoritatem acceperunt, magistratus nempe Rege inferiores a Populo delectos aut alià ratione constitutos quasi Imperii consortes et Regum ephoros, qui universum Populi cœtum représentant. Intelligimus et Comitia quœ nihil aliud sunt quam Regni cujusque épitome.* (1) »

Ces magistrats qui représentent le Peuple ont donc le droit d'ordonner au Peuple de résister au Prince, ***resistet*** *vero verbo si verbo oppugnabitur, si vî, vî ; arte, inquam, et marte* (2), mais il appartient seulement à ces Magistrats de juger de l'Opportunité de cette résistance. Quant aux Individus, ils n'ont pas pris part au Contrat, leur droit, nous l'avons vu, consiste dans le refus d'obéissance : c'est aux Magistrats qu'il appartient d'organiser la résistance active :

« ***Quia singuli eox fœdere inter Deum et universum Populum ut sit Populus Dei non tenentur ; ut enim quod Universitati debetur singulis non debetur ; ita nec quod Universitas debet singuli debent*** » (3).

(1) *Vindic.*, q. II.
(2) id.
(3) id.

Le droit de résistance appartient non seulement au Peuple en Corps, mais même aux Villes ; elle aussi sont tenues envers Dieu, dans le cas où le reste de la Nation transigerait avec le Prince, car, en ce cas, se séparer du reste du Royaume, c'est se séparer d'une Assemblée de brigands (c'est ce que penseront ligueurs et Protestants qui réaliseront chacun à leur façon un Gouvernement au sein du Royaume).

La troisième question, à savoir, la résistance est-elle permise aux sujets dans le cas où le prince opprime l'Etat, est difficile à résoudre. En effet, l'auteur a exposé précédemment que tout pouvoir vient de Dieu et a indiqué que ce Pouvoir n'est tenu qu'à titre précaire par son Titulaire ; on conçoit à la rigueur une intervention des Hommes qui se retournent contre le souverain lorsqu'il viole la Loi de Dieu, car en désobéissant au Monarque ou en lui résistant, les Hommes ne font que suivre la Foi qu'ils doivent à son Maître, mais peuvent-ils, à raison de leurs Intérêts privés, résister à Celui qui a été institué par Dieu lui-même ? L'auteur se tire de cette difficulté en distinguant entre l'*Electio* du Monarque qui émane de Dieu et la *Constitutio* qui est l'œuvre du Peuple :

« *Ostendimus antea Deum Reges instituere Regna Regibus dare, Reges eligere. Dicimus jam Populum Reges constituere Regna tradere, Electionem suo Suffragio comprobare !* »(1)

Le peuple est l'Instrument des desseins de Dieu, qui veut que le Monarque tienne ses Pouvoirs du Peuple afin d'abaisser son orgueil :

« *Apud populum Israëliticum vidimus semper electionem Regis tribui Deo, constitutionem Populo ut se a Deo quidem sed per Populum et propter Populum regnare recordentur Principes.* » (2)

(1) Vindic. q. III.
(2) id.

Et l'auteur s'efforce de démontrer que chez la plupart des Peuples, les rois sont électifs et, par conséquent, sont constitués par le Peuple. Il cite les premiers rois à Rome, les Empereurs germains, les Rois de Pologne ; il s'efforce même de retrouver les traces de ce Droit primitif du Peuple dans les Institutions françaises, et cela conformément au même esprit de système qui dirige Auteman dans ses Recherches historiques. En France, il ne suffit pas d'être l'héritier du Monarque pour lui succéder, c'est le Sacre suivi des acclamations du Peuple qui lui confère ses Droits. Et cette succession par primogéniture est loin d'être constante :

« *Ac ne ob continuatum aliquot succes tronem seriem hallucinemur, in illis üsdem Regnis sœpé filio agnatum primo-génito secundi genitum ordines Regni prœtulerunt.* » (1)

A l'origine, c'étaient les Etats qui nommaient et déposaient les mauvais princes, aujourd'hui ce sont les Représentants du Peuple et le Parlement qui ont pour mission de veiller à ce que « *ne quid detrimenti Respubica capiat* ». Ces représentants sont les Grands officiers de la Couronne, autrefois élus par les trois Ordres et qui reçoivent aujourd'hui l'Investiture du Parlement. Celui-ci est chargé de juger les différends entre le Prince et les Particuliers. Les Représentants prêtent serment au Royaume et ensuite au Roi : à l'intérieur du Royaume, des Ducs, Comtes, Marquis représentent des régions, les Maires, Echevins, Consuls représentent des Villes. Une Assemblée extraordinaire des trois Ordres peut encore déposer le Roi. Ainsi le Roi n'est pas autre chose qu'un Magistrat électif, le premier d'entre les Magistrats : « *Populus, Regem tanquam Ministrum Reipublicœ constituit. Quod nomen*

(1) *Vindic.* q. III.

boni Reges non aspernati sunt ; Ratio vero postulat ut his cujus ratione alius extitit eodem potentior sentiatur ». (1) Si donc le Peuple est au-dessus du Prince, la fin de l'Etat doit être celle du Peuple, car on ne comprendrait pas pourquoi le Peuple se serait dessaisi sans motif de ses droits.

« *Imperii finis unicus Populi utilitas. Imperatorum Regumque officium unum ut Populo consulant. Regia vero dignitas non est proprie honos sed onus, non immunitas sed munus non vacatio sed vocatis, non licentia sed publica servitus* »

Et les Magistrats, comme les Rois, doivent être les Gardiens des Lois « *Legum custodes, Ministri et Conservatores* ». (2)

Mais qu'est-ce que la Loi ? La Loi est en quelque sorte l'âme de la Cité « *Lex est mens vel potius mentium* » *congregata multitudo.* » (3) Le pouvoir législatif appartient donc au Peuple et le Roi ne peut faire de nouvelles Lois ou modifier les anciennes sans les soumettre en France au Parlement. Le Prince n'a donc en quelque sorte en propre que le Pouvoir exécutif. Et ce Pouvoir, le Prince ne peut pas l'exercer pour violenter les personnes « *Primum docet nos jus naturale Vitam et Liberatem,* » *qua sine, Vita vix vitalis est, adversus omnem Vim et Inju-* » *riam conservare et tueri* » (4) Le Droit naturel réserve donc la Liberté individuelle.

Le prince, en sa qualité de Magistrat, reçoit son autorité du Peuple, mais un lien plus étroit que le Devoir général de ne pas outrepasser les limites de sa charge le retient dans de justes bornes et détermine des obligations de Droit positif. Entre le Peuple et Lui existe un

(1) *Vindic.* q. III.
(2) id.
(3) id.
(4) id.

Contrat. L'Ecriture Sainte nous montre qu'il a existé un Contrat entre le Peuple Juif et son Roi et que ce Contrat a été renouvelé chaque fois. Il existe une stipulation entre le Peuple et le Roi, le Peuple stipule et le Roi promet.

« *Stipulatoris partes, in jure potentiores censentur. Stipulabatur ille an Rex e justo et secundum Leges, regnaturus esset ? Hic facturum spondebat. Populus demum se juste imperanti fideliter obsecuturum respondebat* ». (1)

Ainsi ont fait Cyrus, les Rois de Sparte, Romulus, les Empereurs d'Allemagne et les Rois de Pologne et le Roi de France, qui juraient d'observer les Lois. Si le Prince viole ses engagements la résistance est permise vis-à-vis du Monarque dans les mêmes conditions que s'il avait enfreint les Lois de Dieu. Le tyrannicide ne se conçoit que dans le cas de l'homme inspiré ; parfois Dieu envoie un libérateur comme Jehu. Quand le Monarque est un usurpateur « *tyrannus absque titulo* », tout le Monde a le droit de résister sauf si son usurpation est ratifiée par le Peuple.

Sur la quatrième question, Légitimité d'une intervention étrangère, l'auteur se prononce pour l'affirmative. S'agit-il de religion ? l'Eglise entière forme un Corps confié à tous les Princes chrétiens, c'est donc leur devoir d'intervenir. S'agit-il de l'Etat ? la Nature humaine est partout la même : « *homo sum humani nil a me alienum puto.* »

Telles sont dans leurs grandes lignes les idées politiques de Junius Brutus. Elles ne tranchent pas sur celles des autres Monarchomaques ; elles s'en distinguent moins par l'orientation et par leur caractère général que par leur précision. L'originalité de Junius Brutus consiste dans son Contrat théologique instituant une solidarité

(1) *Vindic.* q. III.

redoutable entre le Prince et le Peuple devant Dieu. Hobbes, plus tard, sans nommer personne, indiquera qu'un Contrat n'est valable qu'entre Hommes et qu'on ne peut conclure un Pacte avec le Dieu Tout Puissant. Cependant, cet état d'esprit est caractéristique ; nous retrouvons chez les Puritains cette tendance à conclure des Pactes en présence de Dieu et même à s'engager envers lui. Et, n'est-il pas curieux qu'à deux siècles de distance le préambule de la Déclaration des Droits de l'Homme débute par une attestation à la Divinité ?

VII

Comme les autres Monarchomaques, Althusius attribue la Souveraineté au Peuple et n'en délègue que l'exercice traditionnel au Gouvernement, mais au lieu de faire dépendre sa Doctrine de faits empruntés à l'Histoire Sainte ou à l'Histoire profane, il la déduit des principes généraux du Droit. Avec une analyse pénétrante, il étudie cette notion de Peuple ; il la ramène à celle plus générale d'Association, qu'il traite d'après les règles de la Théorie des Corporations. Avec plus de rigueur que les autres Monarchomaques, il réduit l'Etat à une intégration d'Associations, en sorte que la Société politique apparaît comme une Fédération et le Contrat social comme un Contrat fédératif.

Althusius est né (1) en 1557 à Diédenshausen, (comté de Witgenstein-Berleburge), il a étudié à Bâle le Droit et complété ses études à Genève, où il suivit les cours de Godefroy. En 1586, il est professeur de Droit à Hernborn (province de Nassau), en 1594, professeur à Steinfurth,

(1) Gierk-Althusius, p. I. Ch. 5.

revient à Hernborn, où en 1602, il est recteur pour la deuxième fois ; enfin, en 1604, il est appelé à Emdem, dans la Frize, comme Syndic de cette ville. Il se consacre avec ardeur à ses nouvelles fonctions. Dans la lutte entre le Comte de Frise et les Etats, lutte provoquée par l'indépendance de la Hollande, dont l'exemple faisait désirer aux gens de la Frise de l'Ouest la liberté politique, Althusius est en quelque sorte l'âme de la résistance. Il meurt en 1638 : il publie un traité intitulé *Politica methodice digesta*, en 1603, dont il donne une deuxième édition en 1610, une troisième en 1614, et des rééditions en 1617 et 1625, enfin, après sa mort, paraissent trois éditions (1643-1650 et 1654) ; il a laissé aussi une Dicéologie (1617).

Dans l'exposé de son système, nous nous servirons surtout du livre remarquable que M. Gierke lui consacre (1). M. Gierke a attiré l'attention des publicistes sur Althusius, qui était loin d'être méprisé de son temps, puisque l'on a pu retrouver chez une foule de Jésuites et de Publicistes du XVIIe et même du XVIIIe siècle des jugements tantôt élogieux tantôt sévères. Rousseau lui-même a connu sa doctrine : Dans les Lettres de la Montagne, Rousseau écrit : « *Althusius en Allemagne s'attira des ennemis, mais on ne s'avisa pas de le poursuivre criminellement.* » Dans son zèle de réhabilitation, M. Gierke va même jusqu'à prétendre que l'influence d'Althusius a été décisive sur Rousseau et s'est exercée sur sa Théorie de la Souveraineté du Peuple conçue comme inaliénable. Voyons donc quelle est cette politique.

Althusius, nous l'avons dit, se place en Juriste dans l'étude de la Politique ; il se propose de traiter le problème de la *Majestas* et il affirmera à maintes reprises que la

(1) Althusius iud die Staatslehre (2e édit. 1902).

Majestas ou Souveraineté, appartient au Peuple et non à son Représentant ; en parlant des Droits de la *Majestas* il dit :

Proprietatem vero illorum et usum fructum a Deo jure ad Regnum seu Populum pertinere contendo, ut hisce etiamsi velit se abdicare eosque in alium transferere et alienare nequaquam possit non minus quam vitam quam quisque habet, alii communicare potest. » (Cité par Gierke, p. 19).

Avant de s'attaquer au problème de la Société politique il faut traiter d'abord celui de l'association en général. Toute association est une union pour la vie en commun (*Consociatio*) ; l'Union est provoquée par le Besoin, elle a pour fondement un Contrat d'Association formel ou tacite ; les participants de ce Contrat deviennent des compagnons (*Symbioticis*), qui se sont obligés les uns les autres à une *communicatio* de ce qui est utile et nécessaire à la vie.

Cette Communauté est réglée par des lois sociales ou *Leges consociationis*. Les premières sont les *Leges communicationis*, elles limitent la communauté, les secondes sont les *Leges directionis et gubernationis* et elles limitent la Souveraineté ; en d'autres termes, il y a dans chaque *Consociatio* deux Contrats sociaux, l'un qui établit l'*Associatio* (*Pactum societatis*), l'autre qui détermine les Pouvoirs des Gouvernants de cette *Associatio* par rapport à la collectivité (1) (*Pactum subjectionis*).

La Société réelle nous offre le spectacle de différentes *consociationes*, (famille, corporation, province, état). Althusius va appliquer à ces différents groupes sa théorie de la *Consociatio*. A chaque degré de cette échelle sociale le Groupe envisagé se compose des Associations immédiatement inférieures dans la hiérarchie et qui jouent à

(1) *Polit.*, Ch. I.

l'intérieur du groupe le rôle des Individus dans la *Consociatio* élémentaire.

Il faut donc connaître cette *Consociatio* ; on verra se répéter aux étages supérieurs les mêmes rapports discernés à l'étage inférieur.

La Commune est le Microcosme (1) de la Cité. C'est donc sur elle qu'il faut faire porter tout d'abord l'analyse. Althusius la considére comme une *Universitas* (2), ses représentants ne détiennent pas la Majestas, ils n'en ont que l'exercice de même que les représentants de l'*Universitas* n'épuisent pas les droits de cette *Universitas*. Ces Représentants ont des droits sur les individus ***ut singuli***, mais non ***ut universi***.

Ces représentants sont élus.

Ceux-ci doivent prêter serment à la Cité et les Citoyens leur jurent fidélité. Au-dessus de la Commune, il y a des Cantons, des Districts, des Provinces (3) : les Provinces sont une intégration de Civitates et de Villes.

A la tête de la Province est un Prœses élu qui a autant de pouvoir dans son District que le Magistrat suprême dans son royaume ; au-dessous de ce Magistrat sont d'autres Représentants qui sont les Etats ou Collèges représentatifs des Députés de deux ordres, ecclésiastique et séculier.

La Province, comme toute *consociatio*, a une *Lex Consociationis*, qui détermine ce que chaque Collectivité inférieure abandonne de son indépendance à la Province et qui fixe la nature de ses prestations et, d'autre part, une *Lex Gubernationis*, qui détermine les pouvoirs du *Prœses* et des Magistrats.

L'Etat est l'Association suprême qui englobe toutes les

(1) *Polit.*, Ch. VI, §. 12-17.
(2) *Polit.*, Ch. V.
(3) *Polit.*, Ch. VI, VII, VIII.

autres Associations ; c'est l'*universalis publica consociatio qua Civitates et Provinciæ plures ad Jus regni, mutua communicatione rerum et Operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum comstituendum et defendendum se obligant.* » (1) L'Etat se compose donc non pas d'Individus, mais de villes et de provinces. Le droit de l'Etat qui en fait un Corps est le *Jus Majestatis* : c'est la *Potestas præèminens et summa universalis disponendi de iis qui universaliter ad salutem curamque animæ et corporis Membrorum Regni seu Reipublicæ pertinent* (2).

Cette *potestas* appartient au *Corpus* auquel a donné naissance l'Association ; elle est inaliénable, elle constitue en quelque sorte l'âme de ce corps. La *Lex Gubernationis* ne peut donc conférer que l'exercice de cette Souveraineté (3).

Il existe dans l'Etat deux sortes de Magistrats : les Ephores (4) et le *Summus Magistratus* (5). Les Ephores sont élus par le Peuple, mais ils peuvent être nommés en vertu d'une concession populaire par le *Summus Magistratus* ; en principe, ils sont constitués par les *Præses* des provinces ; ce sont donc les Provinces qui les désignent ; ils représentent ces Provinces dans l'Etat ; ils surveillent les Rois, les nomment, pouvoient aux vacances du trône, organisent la résistance en cas de tyrannie, déposent les rois et les jugent. Mais si les Ephores ont un droit de contrôle sur le *Summus Magistratus*, celui-ci veille à ce que leur Pouvoir soit renfermé dans de justes limites, ainsi donc Ephores et *Summus Magistratus* ont une heureuse influence mutuelle.

A la tête de l'Etat est le *Summus Magistratus qui*

(1) *Polit.*, ch. IX § 1.
(2) id. ch. IX § 19-27.
(3) id. ch. XVIII.
(4) id. ch. XVIII.
(5) id. ch. XIX.

secundum Leges ad salutem et utilitatem universalis consociationis constitutus Jura illius administrat et executioni mandat » (1). Par rapport au Peuple il est lié par un Contrat, ce Contrat est un mandat donné par la *Consociatio mandans* au *Mandatorius*. Ce que le Peuple ne transfère pas, il le retient ; le Mandataire n'a donc que les Droits qui lui ont été explicitement concédés. Ce Contrat s'effectue au moyen de deux opérations ; (2) la première c'est la *Commissio Regni* qui coïncide soit avec l'*Electio* soit avec l'*Inauguratio*. Lors de l'*Electio* faite au nom du Peuple par les Ephores, les « Lois fondamentales » sont posées comme conditions de la Souveraineté ; l'*Electio* est l'acte constitutif qui établit le Droit du souverain d'après la volonté de Dieu, qui se manifeste par l'intermédiaire du corps électoral dans cette élection.

La deuxième opération par laquelle s'effectue le Contrat; c'est la prestation du serment d'obéissance que lui jurent les Sujets.

Qu'advient-il si l'un des Co-contractants viole le Contrat ?

Si c'est le Peuple, le souverain est délié de ses Devoirs, si c'est le Souverain, le peuple a le Droit de le déposer et d'en nommer un autre et, sur ce point, Althusius n'innove rien et reprend à propos de la Tyrannie les développements que nous avons trouvés chez les autres Monarchomaques. (3)

Il est à noter que pour Althusius le *Summus Præses* peut-être soit *Monarchicus*, soit *Polyarchicus*. (4) Ainsi le système d'Althusius est caractérisé par une hiérarchie de Contrat sociaux et par une Construction systématique du

(1) *Polit.* ch. XIX § 1.
(2) id. ch. XIX, XX.
(3) id. ch. XXXVIII.
(4) id. ch. XXXIX § 1.

Fédéralisme. Avec plus de rigueur que les Monarchomaques, il montre et explique la subordination des Collectivités inférieures à l'Organisme étatique. La raison de la faiblesse des Monarchomaques français sur ce point tient à ce que le Fédéralisme de l'Union protestante ou de la Ligue n'est pas définitivement organisé et n'est qu'à l'état de tendance.

Althusius, au contraire, a sous les yeux l'Empire Germanique, poussière de Souverainetés se décomposant à l'Infini. Il travaille avec la Réalité devant les yeux, d'où la précision de sa Pensée.

VIII

Avec Suarez, nous avons l'impression de nous enfoncer au Cœur du Moyen-Age mais ce recul nous prépare l'Absolutisme du XVIIe siècle. Suarez a exposé sa doctrine dans le *De Legibus* qui parut en 1619 et dont le privilège d'édition date de 1613. On peut considérer Suarez, par sa tournure d'esprit, comme un homme du XVIe siècle ; il est le dernier de la série des Jésuites et des Dominicains du XVIe siècle qui ont inauguré à cette époque une sorte de Renaissance Thomiste : les Soto, Lainez, Molina, Vasquez, etc. Thomiste, Suarez l'est en effet par sa conception de la Loi naturelle dont l'Eclectisme est bien dans l'Esprit de son Maître. La Loi naturelle, n'est pas tout à fait le rapport qui découle de la Nature des Choses, (Almain) pour s'exprimer comme Montesquieu, mais n'est pas uniquement une émanation arbitraire de la Volonté de Dieu. (Okham).

Cette conception élastique de la Loi naturelle, (1)

(1) *De legib.* liv. III.

introduite dans la Politique, permettra de trancher le débat entre la Cause divine et la Cause purement humaine des Institutions politiques (Société, Souveraineté) ; l'action de Dieu dans ce système se manifestera par les Lois de la nature qui porteront les hommes à fonder de telles institutions, d'autre part, la conception de Loi de Nature servira à limiter le Pouvoir arbitraire du Souverain quel qu'il soit, la Légitimité d'une Loi civile résultant non pas de Contrat purement humain mais de sa Conformité avec la Loi de Nature qui s'exprime dans la Raison humaine. Tout l'effort de Suarez porte à démontrer que la Souveraineté émane du Peuple et de Dieu, mais qu'elle peut être aliénée définitivement ou d'une façon absolue par le Peuple à un Gouvernant.

Y a-t-il une Puissance légitime de faire des Lois ? Telle est la question capitale de la Science politique. (1)

On pourrait se prononcer pour la négative, car l'homme est né libre. Suarez répond que l'homme est un animal sociable et que toute Communauté suppose un Pouvoir qui la gouverne. D'ailleurs, si, en Droit naturel, l'homme ne naît pas soumis à une Autorité, il naît avec la virtualité de le devenir. Mais d'où émane la Souveraineté ? Du Droit divin ou de la Volonté populaire ?

Suarez ne s'arrête pas à cette première hypothèse, qu'il considère comme sans valeur : « Selon quelques Canonistes, dit-il, cette puissance souveraine réside dans quelques princes suprêmes à qui Dieu l'a donnée et qui se transmet par la succession. » Cette opinion est fondée, suivant Suarez, sur une glose erronée du Décret qui dit que l'Empereur ne tient son Pouvoir que de Dieu. Cette formule doit être entendue dans le sens de « à l'exclusion du Pape ». Cette Souveraineté ne venant pas de Dieu,

(1) *De legib.* liv. II. ch. VI, § 1.

elle vient donc des Hommes, et Suarez, avec l'appui de Saint-Thomas, va essayer de démontrer que cette puissance ne peut résider en particulier dans aucun individu.

On pourrait admettre que cette puissance, accordée d'abord au premier Homme et transmise héréditairement à ses Représentants par primogéniture, a été conservée jusqu'à nos jours. Cette opinion, dont l'on trouve les traces dès le Moyen-Age, sera notamment professée au XVIIe siècle par Filmer dans ses *Patriarcha*, mais avant lui et incidemment par Salmasius (Saumaise), dans sa *Defensio pro Rege Carolo* (1) (1648). Nous verrons même Rousseau faire allusion à cette théorie dans son Contrat social :

« Je n'ai rien dit du Roi Adam ni de l'Empereur Noë... car, descendant directement de l'un de ces Princes (et peut-être de la branche aînée), que sais-je si, par la vérification des titres, je ne me trouverais pas un légitime Roi du genre humain » (C. S. l. I, ch. II).

Suarez montre qu'Adam n'a pas eu la domination sur les autres Hommes. Dieu lui a concédé seulement la domination sur les Animaux et, si la Souveraineté ne peut appartenir ni à l'Individu directement institué par Dieu ni à un autre Particulier, elle doit appartenir à tous les Hommes considérés collectivement. En effet, ou bien la multitude n'est qu'un troupeau sans ordre, et alors ce n'est pas une Société politique, ou bien cette Société a un Gouvernement et ce Gouvernement naît de la volonté des Hommes qui forment une Unité mystique. Il suffit qu'une Société politique soit constituée pour qu'il y ait un Gouvernement et les deux actes sont inséparables ; or la formation politique (l'acte de Société), émane des

(1) Ch. I.

Individus, le Gouvernement qui en est l'accessoire émane aussi de ces mêmes Individus.

« *Alio ergomodo consideranda est Hominum Multitudo qua tenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno Societatis vinculo et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum quommode efficiunt unum corpus mysticum quod moraliter dici potest se unum, illudque consequenter indiget uno capite.* » (*De legisb.* l. III, ch. II).

Cependant, cette attribution de la Souveraineté à une collection d'hommes ne va pas sans offrir des difficultés. En effet, la Souveraineté présente des attributs qui dépassent les Droits naturels des Hommes, notamment le Droit de punir de Vie et de Mort. Ce droit ne peut être donné que par Dieu lui-même. Mais cette affirmation n'est-elle pas en contradiction avec la négation précédente, savoir : que la Souveraineté réside dans le peuple. Suarez résout la difficulté à l'aide de sa conconception du Droit naturel. Dieu ne manifeste pas sa volonté explicitement, par conséquent, on ne peut pas dire que la Souveraineté ne soit pas d'origine populaire ; d'autre part, lorsqu'il se manifeste dans la Société politique, le Vouloir de l'Homme est soumis à de certaines lois qui lui sont imposées par la Nature. La Sociabilité même est un instinct implanté au Cœur de l'Homme par Dieu lui-même, ainsi l'action de Dieu est indirecte mais réelle et s'exerce dans la Nature et dans l'Homme.

Cette Souveraineté, quel est l'usage que le Peuple en fera ? Se la réservera-t-il pour n'en transmettre que l'exercice ou au contraire en fera-t-il la cession pure et simple. Suarez incline pour la cession et montre que celle-ci est légitime. En effet, on oppose à la Théorie de l'aliénation que la Liberté est de Droit naturel,

mais Suarez répond que l'Homme peut, par sa proprè Volonté devenir esclave, de même une Société politique peut renoncer d'une manière absolue à son Autonomie.

De même le Pape, quoique tenant sa puissance de Dieu, peut y renoncer ; la Société politique, qui a reçu la Souveraineté de Dieu, peut donc s'en priver au profit d'un Individu.

Suarez, après avoir montré la Légitimité de la cession absolue de Souveraineté faite par le Peuple au Prince, va déterminer les limites de son pouvoir (1) ; on oppose généralement à l'Absolutisme du Prince deux conditions : 1° Les lois qu'il porte doivent être soumises à l'acceptation du Peuple ; 2° Le Législateur doit être soumis à ses propres lois.

La première condition est soutenue à l'aide d'un certain nombre de Raisons, la première de ces raisons est que le Magistrat ne peut imposer la Loi sans le consentement du Peuple ; cela va de soi, car le Peuple n'a pu céder sa puissance qu'à condition de consentir aux Lois ; or, il n'a aliéné sa puissance qu'à condition que le Prince en use dans l'intérêt commun. Or, celui qui interprête le mieux l'Intérêt commun, c'est le peuple : donc le consentement du Peuple est nécessaire à la Validité de la Loi. La deuxième de ces Raisons, c'est qu'on ne peut supposer que le Prince veuille gouverner une Société malgré elle ; tant qu'il ne le consulte pas, le consentement du Peuple fait défaut et la loi manque de force juridique. Suarez fait remarquer que l'acceptation de la Loi n'a pas d'importance par sa nature ; ce qui fait sa Légitimité, c'est en somme sa conformité aux Règles du Droit naturel. En sorte que si la Loi est conforme au Droit naturel,

(1) *De legib.* liv. III.

même sans le consentement des Sujets, elle est valable.

Le Législateur est-il au-dessus des Lois ? Suarez démontre, à l'aide d'une distinction, que le Prince est tenu à l'Observation de ses propres lois, mais qu'il ne saurait y être obligé. Il distingue, en effet, entre *la vis directiva* de la Loi, qui dirige les actions et *la vis coactiva* ou contrainte. Le Prince ne saurait être soumis, en effet, à la contrainte, car, ou bien cette contrainte serait exercée par le Peuple, ce qui est contraire au Contrat, ou bien par le Prince sur lui-même, ce qui est absurde. Le Prince n'est soumis qu'à la juridiction divine, il n'est responsable que devant Dieu, mais comme cette irresponsabilité justifierait tous les arbitraires et toutes les tyrannies, le Prince est soumis à la Censure du Pape. (1)

Le Pape, et c'est déjà l'opinion de Bellarmin, n'a pas un pouvoir temporel, mais il a un pouvoir spirituel sur ses Fidèles ; il frappera donc les Princes non pas en tant que Vassaux, mais en tant que Chrétiens soumis à l'Autorité de l'Eglise et de son Chef ; il pourra excommunier les Princes et délier les Sujets du Serment de Fidélité (et cette Doctrine est parallèle à Celle des Monarchomaques qui soumettent le Prince aux Lois de l'Etat, non pas en tant que Monarque, mais en tant que Citoyen faisant partie de l'Etat.)

Une chose frappe chez Suarez, c'est le despotisme qu'on entrevoit dans sa doctrine. La vraie raison pour laquelle entre les Systèmes de la Concession ou de la Cession il opte pour le second, c'est que lorsque le Roi n'est pas Législateur, c'est le Royaume avec le Roi qui exerce ce Pouvoir ; or Bodin, dans *sa République*, a démontré que le Vrai Souverain est celui qui donne des Lois aux Sujets sans leur consentement et qui, lui-même, n'est pas tenu

(1) *De legib.* l. III, ch. 17.

d'obéir à ses propres Lois ; c'est celui qui jouit d'un Pouvoir sans partage, la Souveraineté étant indivisible. C'est la doctrine de Bodin qui tend à prévaloir sur le Dualisme des Monarchomaques. Au XVIIe siècle, c'est la pensée de Bodin qui triomphe ; nous retrouverons chez les Publicistes du XVIIe siècle la conception de la Souveraineté indivisible exercée sans partage et d'une manière absolue par le Gouvernant.

CHAPITRE IV

Les Théories du Contrat Social au XVIIme siècle

Au XVIIe siècle, on assiste à un double phénomène ; d'une part, l'Absolutisme atteint son apogée sous le règne de Louis XIV et imprime à la Monarchie française les caractères définitifs qu'elle gardera jusqu'en 1789, et dont elle transmettra quelques survivances au Régime issu de la Révolution française ; d'autre part, en Angleterre, le régime constitutionnel établit fortement et définitivemant des coutumes libérales et des mœurs parlementaires dont le développement se continue jusque de nos jours et dont l'influence se fait encore sentir sur le droit public de presque toutes les Nations modernes. C'est entre ces deux tendances qu'oscillent les Doctrines ; il faut donc montrer comment la première arrive à dominer la vie publique en Europe et à s'imposer peu à peu dans presque tous les Etats, comment la seconde, après les excès de l'Absolutisme, parvient à triompher en Angleterre.

I

Et tout d'abord l'Absolutisme. On peut le décomposer en deux principes fondamentaux :

1° Il n'y a pas de droits au-dessus de l'Etat et au-dessous de l'Etat ;

2° Le Prince absorbe l'Etat,

1° Il n'y a pas de droits au-dessus de l'Etat et au-dessous de l'Etat : cette proposition indique tout d'abord l'indépendance de l'Etat à l'égard du Pape et de l'Empereur ; d'autre part, l'Etat ne reconnait aucune autonomie aux Provinces et aux Villes. L'Etat n'est ni une Confédération ni une Fédération. C'est un organe fortement centralisé. Si l'on pousse plus avant l'analyse, on voit que le même principe nie le droit individuel, les individus n'ont de droits qu'entre particuliers ; il n'y a aucun droit opposable à l'Etat. Pas de droit personnel ; l'Etat interprète à sa guise les Conventions passées avec les Particuliers (en France, il rogne sur les rentes de l'Hôtel de Ville en temps de crise) , pas de droits réels civils ; la propriété privée n'est un droit réel qu'à l'égard des individus. Reprenant la vieille théorie romaine de l'impôt foncier, l'Etat tend à considérer l'impôt comme une sorte de fermage ; c'est le prix du domaine utile concédé par l'Etat aux Particuliers. L'Etat garde le Domaine éminent, il se dit seul propriétaire. Quant aux droits réels naturels, ce que l'on appelera plus tard les Droits de l'Homme, tels que Liberté religieuse, Liberté de penser ou d'écrire, Liberté personnelle, Liberté dans le choix ou l'exercice de la profession, Liberté de réunion ou d'association, l'Etat ne les concède ou ne les autorise que dans la mesure où il le juge utile.

L'Etat ne connait ni hiérarchie, ni classes sociales, ni castes, ni privilèges ; il élève qui il veut aux Honneurs ; crée des Nobles quand il l'entend, nomme et révoque à sa guise les titulaires des emplois publics : il n'y a pas de droits acquis, tous les individus sont égaux devant son Arbitraire niveleur. L'Etat est donc un organe fortement centralisé, dont la puissance illimitée s'exerce également sur tous les individus ; il est créateur et répartiteur des Droits dont il s'est arrogé le Monopole ; les Droits privés

ou collectifs résultent d'une autolimitation gracieuse et révocable de l'Etat.

2° Le Prince est l'Incarnation de l'Etat. Qu'est-ce-à-dire ? L'Etat omnipotent n'est la chose ni des Individus, ni d'une Classe, ni de la Nation, directement ou indirectement, par l'intermédiaire des Représentants ou des Mandataires. Les personnes ne sont que l'objet du Droit et de l'Etat ; elles ne sont pas Sujets de Droit, elles ne participent à l'Etat, ni pour gouverner, ni pour administrer, ni pour contrôler, elles ne sont que des organes ou des fonctionnaires de l'Etat. Le Sujet de l'Etat, c'est le Prince. Bien plus, il est tout l'Etat et, à ce titre, il absorbe tous les Pouvoirs : le Législatif, l'Exécutif, le Judiciaire sont confondus en lui. L'Etat personnifié devient une Personne, il est Un et Indivisible ; mais, en personnifiant l'Etat, le Prince devient, à son tour, une sorte de fiction ; « il ne meurt pas », dit-on en France, « il ne peut mal faire », dit-on en Angleterre. La personne du Prince n'est que le support matériel du Prince symbolique assimilé à un Office dont l'Individu-Prince est le Titulaire viager. Ainsi l'essence de l'Etat, c'est le Prince ! Le Prince développe toutes les virtualités de l'Etat par une sorte de création continue. Le Prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique.

Cet aperçu de l'absolutisme paraît un schéma abstrait; c'est la description même du régime de la Monarchie française sous Louis XIV. En un demi-siècle, le pouvoir royal a récupéré les forces perdues pendant les guerres de religion.

Richelieu a abattu la noblesse et étouffé les tendances fédéralistes protestantes, la « Hollande » huguenote.

D'autre part, grâce à l'indifférence de la nation et à la légèreté de la noblesse, le Parlement échoue dans sa tentative de rétablissement d'une monarchie tempérée,

Usant de ses prérogatives judiciaires, notamment du droit d'enregistrement, il avait réclamé une sorte de droit de promulgation conditionnelle : celui de vérifier la conformité des édits aux lois fondamentales. En 1648, profitant des embarras de la Régence, au moment où le Parlement anglais juge son roi, le Parlement français, Cour judiciaire, invoque une filiation hypothétique avec les placita carolingiens ou Assemblées législatives, pour proposer avec les autres cours de justice une véritable constitution. Il réclamait entre autres choses la suppression des lits de justice et l'*habeas corpus*. Le mouvement facilement réprimé ne laisse aucune trace dans l'esprit des contemporains, pas même des rancunes.

A partir de 1673, le Parlement est contraint d'enregistrer d'office les Edits royaux : le Roi règne et gouverne sans conteste. Une copieuse distribution de Charges, de Bénéfices et d'Honneurs achève de désarmer l'Opposition.

Le Roi omnipotent est devenu une sorte de Dieu que l'on adore suivant les règles de l'étiquette. Des penseurs comme Pascal et Descartes sont absolutistes, et les écrivains littéraires le sont encore plus qu'eux. Racine ne fait-il pas dire à Joad, à propos de Joas, dans *Athalie* :

> Avant que la Raison lui parle par ma voix,
> Je vais l'offrir à Dieu *par qui règnent les Rois,*
> Aussitôt, rassemblant nos lévites, nos prêtres,
> *Je leur déclarerai l'héritier de leurs Maîtres,*

Et Bossuet : « celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les Empires... *est aussi le seul qui se glorifie de faire la loi aux Rois* et de leur donner quand il lui plait de grandes et de terribles leçons. »

Cet absolutisme, nous le retrouvons intégral dans la

Politique tirée de l'Ecriture Sainte, et Bossuet le conciliera avec la Théorie du Contrat social. Les autres contractualistes libéraux, (Jurieu, Claude Joly, Fénelon), sont des attardés.

Même au XVIIIe siècle, chez les penseurs les plus émancipés (chez Rousseau par exemple), l'Absolutisme a laissé des traces ; on peut constater que Rousseau se borne à substituer le Peuple au Prince et qu'il garde l'Omnipotence de l'Etat ; que le Peuple, d'autre part, comme le Souverain absolu, est son propre Premier Ministre : il n'a que des Commis et gouverne seul sans l'intermédiaire de Corps Constitutionnels.

Victorieux en France, l'Absolutisme l'est aussi en Europe. En Espagne, depuis Philippe II, les Cortès n'ont plus aucune influence politique ; le Pouvoir est entre les mains d'un Monarque clérical.

En Allemagne, il semble que l'Absolutisme ait perdu du terrain. Au traité de Wesphalie (1648), l'Empereur, abattu par la Guerre de Trente ans, fait tous les frais de la Paix et doit renoncer à son rêve ambitieux d'une Monarchie unitaire au Centre de l'Europe. L'Empereur n'est plus que l'exécuteur des décisions de la Diète. Le lien fédéral lui-même est encore relâché (les Etats jouissant du Droit de faire des alliances avec les Etrangers). L'Empire est une sorte de République aristocratique ayant à sa tête un Prince gouvernant. Pufendorf écrira dans son « *de statu Imperii Germanici* que l'Empire est une Association confédérale, « *Irrigulare aliquod corpus et monstro simile* », dont l'Empereur n'est que le Chef nominal.

Mais la défaite de l'Unitarisme et le triomphe apparent du principe fédératif aboutissent par l'excès même du morcellisme à un despotisme renforcé. Les 360 Principicules allemands, qui composent l'empire, font peser

sur leurs Sujets une tyrannie d'autant plus lourde qu'elle paraît plus patriarcale.

Enfin, en Hollande même, dans cette Hollande républicaine qu'on se plait à imaginer libérale, parce qu'elle accueille tous les proscrits, non conformistes anglais et huguenots français, parce qu'elle imprime les Libelles censurés ailleurs, l'Esprit absolutiste fait d'indéniables progrès.

Le pouvoir fédératif des Provinces Unies tend à s'affaiblir au profit de la Province de Hollande. Deux partis se disputent le Pouvoir, Orangistes et Républicains. Les premiers ont pour idéal une Dictature militaire démocratique, les seconds une République aristocratique : ce seront les Orangistes qui l'emporteront, et ils ne seront pas.

Il n'est pas indifférent d'indiquer la situation politique de la Hollande, puisque la Hollande a produit Grotius et Spinoza et qu'elle a donné asile à Jurieu et à Locke.

La République des Provinces Unies a une origine religieuse et, dans la suite, ses luttes politiques garderont toujours, en apparence tout au moins, le caractère d'opposition entre des Confessions différentes. C'est pour obtenir leur liberté religieuse que les Pays-Bas se soulèvent contre l'Espagne. En 1579, les Sept Provinces s'unissent et choisissent pour Gouverneur (Stathouder) le Prince d'Orange. Chaque Province apportait des dispositions différentes de celles de sa voisine : dans la Gueldre à demi allemande, c'était la Noblesse pauvre qui dominait, dans la Hollande et la Zélande, provinces maritimes, c'étaient les Calvinistes fanatiques qui l'emportaient ; la Frise avait des tendances égalitaires ; dans l'Utrecht, l'Over Yssel et Groningue, ces diverses tendances se balançaient. Des provinces aussi différentes

se seraient mal accomodées d'un joug unitaire, aussi formaient-elles une Confédération.

Le Pouvoir fédéral possédait le droit de Paix et de Guerre, de Représentation à l'extérieur, il pouvait lever certaines taxes ; il devait veiller à ce que la Religion réformée fut Religion d'Etat ; il se composait :

1° Des Etats Généraux, sorte d'Assemblée législative permanente à partir de 1593. Chaque Province avait droit à une voix, quel que fut le nombre des Députés qu'elle envoyât. Ceux-ci étaient soumis au Mandat Impératif. Chaque Province présidait à son tour.

2° D'un Conseil d'Etat ou Exécutif, composé des Gouverneurs de Province et de Douze Membres nommés à proportion des charges de chaque Province.

3° D'un certain nombre de Fonctionnaires extraordinaires, tels que Capitaine général, Amiral général.

Dans chaque province, il y avait des Etats provinciaux représentant deux classes : la Noblesse et les Villes ; à la tête de chaque Province se trouvait un Gouverneur ou *Stathouder* ; dans la province de Hollande, il y avait en outre un Grand Pensionnaire ou Avocat des Intérêts de la Province.

Par suite de la faculté de cumuler les charges de plusieurs Provinces les *Stathouders* de Hollande, plus connus que les autres fonctionnaires provinciaux, deviennent *Stathouders* des autres Provinces et concentrent dans leurs mains le Stathoudérat de la Majorité ou de la Totalité des Etats. Leurs pouvoirs sont encore augmentés lorsqu'ils obtiennent le titre de Capitaine Général et Amiral Général ; leur prépondérance au Conseil est ainsi assurée.

Ce rôle grandissant du Stathouder de Hollande s'explique par la prospérité croissante de cette province ; commerçante, industrielle, maritime, elle paie 58 o/o des

Impôts. Quoi d'étonnant si elle aspire à l'Hégémonie. Il faut encore ajouter que les guerres nationales feront du Stathouder de Hollande un Capitaine indispensable ; or ce Capitaine est le descendant du Héros de l'Indépendance nationale, et le prestige de son nom glorieux suffira à éblouir le Peuple et à lui faire fermer les yeux sur ces excès de pouvoirs.

La lutte commence dès 1619 entre le Stathouder et le Pensionnaire de Hollande ; le Prince d'Orange et Barnevelt. Le premier est soutenu par une populace remuante, fanatique et chauvine, le second par une Bourgeoisie commerçante, aimant l'Ordre et la Paix. En 1619, le Grand Pensionnaire de Hollande conclut une trêve de Dix ans avec l'Espagne : le rôle militaire du Stathouder était fini. Celui-ci, excitant les passions religieuses des Nationalistes contre Barnevelt, profite de la dispute entre les Gomaristes, calvinistes fanatiques et sectaires, et les Arminiens plus libéraux auxquels appartenaient Barnevelt et son ami Grotius, pour les déférer devant un Synode (Dordrecht 1619) sous l'inculpation d'avoir voulu restaurer la Religion catholique. Barnevelt est mis à mort et Grotius réussit à s'enfuir. Le pouvoir du Stathouder va croissant jusqu'en 1651. En 1621, le Prince d'Orange se réserve le droit d'approuver le choix du Grand Pensionnaire, son successeur Frédéric Henri prend le titre d'Altesse. Guillaume II, son fils, cumule le Stathoudérat de Six Provinces ; cependant il se heurte à l'opposition de la Hollande, fatiguée d'entretenir des flottes et des armées. Malgré les Etats Généraux, les Etats de la Hollande licencient leur contingent. Guillaume fait arrêter 6 Députés hollandais et tente un coup de force contre Amsterdam (1650) ; il meurt en 1651 laissant un fils posthume. Le rôle des Stathouders s'efface et de 1651 à 1670 la prépondérance passe au Grand Pensionnaire

Jean de Witte et à son frère Corneille de Witte, amiral des Provinces Unies. Malgré ses protestations de Fédéralisme, Jean de Witte s'appuie surtout sur la Hollande. Ses collaborateurs sont des Juristes, des Théologiens, des Philosophes, des Bourgeois pacifistes, les frères de la Court, le philosophe Spinoza. Les Orangistes se ressaisissent et font abroger les Lois d'exclusion votées contre les Princes d'Orange. L'Edit abolissant le Stathoudérat dans la Province de Hollande est rapporté. La guerre avec la France redonne aux Orangistes un nouvel élan : Guillaume III apparaît comme l'homme providentiel, les frères de Witte sont massacrés par la populace en 1672.

A partir de ce moment, Guillaume III agit en Monarque absolu. Dès 1872, il nomme les Régents des villes. En 1674, les Etats Généraux proclament héréditaire sa charge de Capitaine et d'Amiral général. La Hollande, l'Utrecht, la Gueldre, l'Over-Yssel, lui assurent le Stathoudérat héréditaire ; il refuse pourtant la souveraineté que lui offrait la Gueldre (1675). C'est ce même dictateur qui, en Angleterre, se conduira en Roi constitutionnel.

Nous relèverons chez les Publicistes hollandais, Grotius et Spinoza, cette influence de l'évolution politique de leur pays : aucun des deux n'est fédéraliste ; tous deux sont autoritaires ; mais chez Spinoza nous retrouverons, sous les déductions les plus abstraites et les plus métaphysiques, les préoccupations politiques des Républicains inquiets au lendemain du massacre des frères de Witt et de la Dictature triomphante de Guillaume. *Le Traité politique* est émaillé d'allusions aux faits contemporains et même à la vie privée de Guillaume.

II

En même temps que l'Absolutisme tend à s'implanter dans le reste de l'Europe, il s'intronise en Angleterre ; mais ses excès mêmes conduisent ce dernier pays à la suite d'une Révolution puritaine et démocratique, confisquée par la Bourgeoisie et l'Aristocratie à une Monarchie constitutionnelle.

Tandis qu'en France, la Royauté, affaiblie par les Guerres de Religion, doit, avec Louis XIII et Richelieu, rattraper le terrain perdu depuis François Ier, le Monarque anglais n'a qu'à continuer les traditions d'Absolutisme créées par Henri VII et Henri VIII.

L'évolution du Parlement qui, d'Etats Généraux, s'est transformé peu à peu en corps constitutionnel pendant le Moyen-Age, paraît enrayée sous les Tudors : la Chambre des lords est composée de créatures royales : la noblesse a été reconstituée par les Tudors, l'ancienne ayant été décimée pendant la guerre des Deux-Roses ; le clergé, menacé par le catholicisme et le calvinisme, est à la merci du pouvoir royal (l'anglicanisme est né d'ailleurs d'un caprice de Henri VIII) ; la Chambre des communes si remuante jadis est recrutée parmi des bourgeois pacifiques : Yeomens ruraux ou riches marchands ; à condition que le monarque fasse les affaires de la bourgeoisie, celle-ci lui laisse plein pouvoirs. Le Roi tolère des bills d'enclosure au profit de la bourgeoisie paysanne, établit en faveur de la classe industrielle le statut des apprentis qui permet de faire fixer par le juge le maximum de salaires. Aussi les Tudors créent des impôts nouveaux, lèvent les anciens sans le consentement du Parlement. Ils ne soulèvent aucune

protestation, aucune résistance. L'Absolutisme semble consolidé.

Et cependant, au XVII[e] siècle, la malencontreuse intervention des Stuarts en faveur d'une politique religieuse catholique, éveille les traditions révolutionnaires du Parlement assoupi et suscite un mouvement démocratique persistant. C'est ce conflit qui donnera naissance aux systèmes de Hobbe, Milton et Locke.

La question politique en Angleterre est surtout une question religieuse ; c'est leur catholicisme qui fera détrôner Charles I et Jacques II en 1648 et 1688.

Au moment où Jacques V d'Ecosse (et I en Angleterre) monte sur le trône, l'Angleterre peut se diviser au point de vue religieux en trois partis : les *Anglicans*, c'est la majorité de la Nation, qui admettent la hiérarchie des Evêques et un rituel encore formaliste, les *Presbytériens* et les *Indépendants*. Les Presbytériens rejettent la hiérarchie des Evêques et les Rites ; ils n'admettent qu'une catégorie de Pasteurs élus par les Fidèles : ils forment une sorte de Théocratie républicaine. Cette doctrine vient surtout d'Ecosse : Jean Knox a converti le Peuple et la Noblesse d'Ecosse, qui, par haine d'un Gouvernement catholique autant que par antipathie pour leur Reine, livrent Marie Stuart à Elisabeth : cette Religion, teintée de Calvinisme et importée en Angleterre par *Cartwright*, un des premiers traducteurs de la Bible, se répand dans ce dernier pays, surtout lorsque Jacques Stuart réunit sur sa tête les deux couronnes d'Ecosse et d'Angleterre. Enfin, la troisième secte et non la moins importante, celle des Indépendants ou *Brownistes*, prend une extension croissante : ce sont surtout ceux-là que l'on désigne sous le nom de Puritains.

Le Puritain est un Mystique qui se passe de pasteur

et se constitue son propre Prêtre : il entre en communion avec Dieu par l'intermédiaire de la Bible qu'il interprête selon ses Lumières. L'idéal puritain c'est l'établissement du Royaume de Dieu sur la Terre. Les Anglais sont le Peuple élu destiné à accomplir cette grande Œuvre ; aussi faut-il se préparer à l'avènement du Royaume, c'est pourquoi le Puritain veille à la pureté de ses mœurs, à la sainteté de sa conduite, s'interdit les plaisirs, méprise les richesses. Les Puritains sont surtout des gens de peu, cordonniers ou tisserands ; ils sont égalitaires et démocrates et se proclament Frères dans Christ.

Pour si divisées que soient ces sectes, elles sont d'accord pour demander des persécutions contre les Athées et les Catholiques et, plus tard, les latitudinaires eux-mêmes, comme Locke, qui, à bien des égards, sont les ancêtres du Déïsme anglais, malgré leur tolérance, parleront d'exclure les Athées de l'Etat et les Catholiques des fonctions publiques. C'est pourquoi la conduite dissolue des Stuarts et leur Politique catholique soulèveront contre eux une indignation générale.

Dès son avènement, Jacques I[er] indispose les Presbytériens d'Ecosse contre lui, en persistant à leur imposer des Evêques, et il s'aliène les Anglicans par le projet de mariage de son fils avec une princesse espagnole et catholique. Imbu des idées qu'il professe dans son *Basilicon doron*, il affecte un absolutisme tranchant et hautain :

« Je veux gouverner pour le Bien Commun, dit-il, et non selon la volonté commune. »

Son fils Charles I[er] accentue encore l'Absolutisme de son père. En 1625, à une délégation du Parlement qui réclamait la mise en accusation de son favori Buckingham il répond :

« Je vous reconnais le droit de conseiller, non de contrôler ; rappelez-vous que je suis libre de convoquer, réunir et dissoudre à mon gré les Parlements ; suivant que je trouverai leur action bonne ou mauvaise, je les maintiendrai ou les supprimerai. »

L'Absolutisme de Charles Ier se manifeste à la fois contre les Libertés religieuses de ses Sujets aussi bien que contre les Droits politiques du Parlement. Il confie la Politique religieuse à un prélat Laud qui, par des persécutions sanglantes, essaye de supprimer les non conformistes, d'acheminer l'Angleterre à l'Unité de Cultes et de catholiciser l'Eglise anglicane.

Quelques non conformistes émigrèrent en Hollande, d'autres en Amérique.

Dejà en 1620 un groupe d'émigrants brownistes allait fonder dans la Nouvelle-Angleterre une autre patrie. Ce sont les *Pilgrims fathers* qui jouent un rôle glorieux dans l'Histoire de l'Amérique : sur leur vaisseau, la *May-flower*, ils se liaient par un pacte célèbre qui mérite d'être cité :

« Au nom de Dieu, amen. Nous (soussignés) nous unissons mutuellement par le présent pacte, solennellement devant Dieu, et en présence les Uns des Autres, en vertu de ce Pacte nous ferons, nous décrèterons et établirons telles lois justes et égales, telles ordonnances, tels actes, telles constitutions, tels offices qu'il pourra être jugé opportun pour le bien-être de la colonie. »

Ainsi les Emigrants formaient une Société politique et se donnaient une Constitution démocratique par un véritable Contrat social. Il n'est pas indifférent d'insister sur cette espèce de Contrat puritain. Ce sont les puritains qui réinstallent dans la doctrine l'idée d'un *pactum societatis* : Locke, dont l'attitude à l'égard du Monarque

rappelle celle des Monarchomaques du XVIe siècle, ne parle plus d'un *pactum subjectionis* collectif ; le Contrat, chez Locke, est un pacte individuel d'association : C'est une réminiscence puritaine. Hobbe, lui-même, dont les aspirations sont pourtant bien éloignées de celles des puritains, ne conçoit plus le *pactum subjectionis* comme un Contrat collectif entre le Peuple et le Roi. Ce Contrat est une collaboration de volontés individuelles en vue de fonder un Gouvernement, et là encore, nous saisissons l'influence indirecte des pratiques de la Démocratie puritaine.

Beaucoup de puritains s'exilèrent pour le Massachussets, colonie à charte dès 1629, et parmi les exilés figurent non pas des humbles et des gens du peuple, mais Sir R. William Cotton et Hooker, l'auteur de l'*Ecclesiastical Policy*, « Le judicieux Hooker », comme l'appelle Locke, qui le citera souvent dans ses *Essais sur le Gouvernement.* D'autre part, les Presbytériens d'Ecosse, affolés par Laud, jurèrent à Stirling le *Covenant* élaboré à Edimbourg :

« Nous promettons et jurons, au Nom du Dieu et Seigneur Tout-Puissant, de continuer à observer ladite Religion et à lui obéir, à la défendre et à résister aux erreurs et aux hérésies selon nos moyens et avec le pouvoir que Dieu a mis entre nos mains et cela tous les jours de notre vie (1638) ».

En même temps, la lutte reprenait entre le Roi et le Parlement.

Un gentilhomme nommé Hampden résistait courageusement à l'impôt illégal du *ship money* et se laissait traîner en prison. En 1640, nouvelles remontrances du Parlement, dissolution en 1641. Le Parlement obtient la mise en accusation d'un Ministre, Stafford. Charles I, peu après, suivi d'une escorte d'Hommes d'armes, pénètre

dans le Parlement pour arrêter lui-même les chefs de l'Opposition : par suite du sang-froid des Membres de l'Assemblée, le Coup d'Etat échoue. La Guerre civile éclate en 1642. Les Presbytériens et le Parlement s'unissent par un *Covenant* et adoptent le même système ecclésiastique :

« Nous jurons en notre nom et au nom de nos enfants de vivre en frères unis par l'Amour et la Foi, afin que le Seigneur se plaise à être parmi nous ; d'extirper le Papisme et l'Episcopat, la Superstition, le Schisme et l'Impiété : de défendre les Droits et Privilèges du Parlement et les Libertés nationales, de punir enfin les Méchants et les Ennemis de la Réforme, d'unir les deux Royaumes par une étroite alliance qui se puisse perpétuer de génération en génération ».

L'attitude réactionnaire des Evêques et les massacres des Protestants par les Irlandais catholiques avaient incliné vers le Presbytérianisme les anciens Anglicans libéraux ; en même temps, les Puritains avec Cromwel fournissaient au Parlement une armée de volontaires. Après des alternatives de succès et de revers, Charles I, vaincu, est livré par les Ecossais au Parlement. Le Parlement, effrayé et ne sachant quelle attitude adopter vis-à-vis d'un tel captif, tergiverse ; l'Armée, craignant sa faiblesse, fait un Coup d'Etat et fait condamner à mort le Roi en 1649.

La République est proclamée ; ses tendances sont celles de l'*Agreement of the people*, sorte de Constitution proposée par l'Armée au Parlement. Il était dit que les pouvoirs du Parlement actuel et de tous ses Représentants à venir, sont exclusivement subordonnés à ceux de leurs Commettants et s'étendent sans le consentement ou le concours d'aucune personne, de la Législation à

l'Etablissement des Officiers et Cours de Justice, à la surveillance des Magistrats et Officiers de tout rang, à la Déclaration de la Guerre, à la Conclusion de la Paix, à la Négociation des Traités et à tous les Droits que les Commettants ne se sont pas expressément réservés eux-mêmes.

Toutes les lois, faites ou à faire, obligeront chacun également : aucune distinction de tenure, propriété, privilège, rang, naissance ou position, n'exemptera de la Juridiction ordinaire à laquelle tous sont tenus.

Ainsi l'Etat politique se modelait sur la Forme religieuse ; la Décromatie religieuse des Puritains devenait une Démocratie politique. Le Parlement « épuré » proclame que les « Peuples d'Angleterre, et tous les Empires » et territoires lui appartenant, seront désormais, et pour » toujours, constitués en République ou Etat libre et » gouvernés par conséquent par la Nation. » Victorieux par le Parlement et l'Armée, la Tradition constitutionnelle et le Radicalisme Démocratique se disputent le Pouvoir. L'armée victorieuse, armée non de Soudards mais de Citoyens, donne la Dictature à Cromwel, qui, après deux Coups d'Etat, prend le titre de Protecteur affirmant que l'approbation unanime est un droit divin supérieur à celui des Anciens Rois. Après sa mort, en 1658, son fils Richard, après quelques mois de « Règne », abdique. L'Angleterre est livrée aux factions militaires, l'une d'elles, celle de Monk, ramène au Pouvoir le fils de Charles I, Charles II. Alors il se produit une sorte de détente des esprits, fatigués du joug puritain. Les latitudinaires Falkland, Halls, Chllingsworth nient l'autorité en matière de foi ; Jérémie Taylor proteste contre la déification de nos interprétations individuelles.

Mais en même temps une sorte de réaction se produit contre les dissidents ; le nouveau Parlement vote un *Bill d'Uniformité*, c'est-à-dire impose la Religion

anglicane aux non conformistes. Charles II, tolérant, par politique, pour favoriser les catholiques qui flattaient son Absolutisme, les dispense secrètement du *Bill d'Uniformité*. Le Parlement, voyant le danger, réplique par le *Bill du Test* (1673), obligeant les fonctionnaires à un serment dans lequel ils doivent nier la transsubstantiation. Shaftesbury, l'ami de Locke, fait exclure les Catholiques des Chambres ; Shaftesbury est élevé au Pouvoir pour désarmer l'Opposition. La Politique française de Charles II indispose son Parlement non moins que les persécutions contre les anciens libéraux comme Henri Vane. Charle II déclare « qu'il ne veut pas être un » tyran, mais qu'il ne se regardera pas comme un Roi » tant que des individus réunis en Assemblée s'occuperont de ses affaires et éplucheront ses comptes et ceux » de ses ministres... un Roi que l'on peut contredire et » dont les Ministres peuvent être cités à comparaître » n'est Roi que de nom. ».

Une dépêche, apportée par l'ambassadeur Montague disgracié, révéla que Charles II recevait de l'argent français ; un complot whig se forma, mais échoua. Ses chefs, Algernon, Sidney, Essex, Russel, furent mis à mort ; Locke, impliqué pour y avoir participé, dût son salut à l'exil, en Hollande ; deux ans après, le duc d'York, le frère du roi catholique pratiquant, lui succéda sous le titre de Jacques II (1685). Son Catholicisme militant lui valut la perte de sa couronne. A la suite de négociations secrètes avec des membres du Parlement, son gendre, Guillaume III d'Orange, stathouder de Hollande, débarque en Angleterre en novembre 1688, portant inscrite sur ses drapeaux la devise : *Pro religione et libertate*. Jacques II se réfugie à la cour de France. Le Parlement vote la résolution suivante :

« Le Roi Jacques, ayant essayé de renverser la Constitution du Royaume, en rompant le pacte primitif conclu entre le Roi et le Peuple, ayant, sur le conseil des Jésuites et autres personnes perfides, violé les lois fondamentales et s'étant retiré du Royaume, se trouve » avoir abdiqué et le trône est déclaré vacant. »

Malgré l'opposition des Tories, qui voulaient fonder l'autorité du nouveau Roi sur les Droits dynastiques qu'il tenait de sa femme Marie, fille de Jacques II, les Whigs, par la Déclaration des Droits de 1689, considèrent le Roi comme l'Elu de la Convention ; la Déclaration est un Pacte entre la Convention et le Roi. Cette assimilation entre la Déclaration et un pacte est si forte, qu'au XVIIIe siècle on imputera à Locke cette doctrine monarchomaque et l'on interprêtera sa doctrine comme la traduction philosophique et juridique de la Déclaration.

La Déclaration refuse au Roi le pouvoir de dispenser de l'observation des Lois ou de suspendre leur application, lui dénie le droit de lever aucun impôt ou taxe sans l'Octroi du Parlement. Cette déclaration est jurée par Guillaume et fidèlement observée. A partir de 1689 se développe pleinement le régime constitutionnel, notamment le principe moderne de la Responsabilité ministérielle et de la Tutelle ministérielle du Chef de l'Etat conciliée avec la vieille tradition absolutiste : « *Le Roi ne peut mal faire* ». Cette évolution se continuera au XVIIIe siècle : l'Angleterre sera pour les publicistes du Continent la terre classique des Libertés politiques et individuelles.

Tandis que l'Absolutisme développera la conception de la Nation personne, de la Souveraineté une et indivisible, des Droits individuels concédés par l'Etat pour son propre fonctionnement, le Régime parlementaire retourne aux vieilles traditions féodales individualistes :

il n'y a que des Individus, et, de par leur qualité d'individus, ils ont des droits; parmi ces individus certains, à raison de leur situation sociale, ont pour mission de veiller à ce que l'Individu souverain n'empiète pas sur les Droits des Individus sujets. Il y a donc dans l'Etat au moins deux Pouvoirs, celui du Souverain ou Exécutif et celui des Représentants ou Législatif. Ces Représentants ne sont pas tous élus de la Nation. Ceux qui sont élus, et même Ceux qui les élisent, tirent leur Droit de leur condition sociale. Ces Représentants sont indépendants vis-à-vis de ceux qu'ils représentent. Le Pouvoir exécutif, comme le Pouvoir législatif, peuvent être considérés comme des Gérants d'Affaires. Ainsi ce sont ces conceptions de l'absolutisme et du Parlementarisme que nous trouverons exposées chez les deux plus grands publicistes anglais du XVIIe siècle, Hobbes et Locke : ils ne voient pas d'autre alternative entre ces deux régimes politiques, car la démocratie et l'absolutisme ne sont pas des antagonistes irréductibles : Hobbes va de la démocratie à l'absolutisme, et Locke rejette à la fois la démocratie et l'absolutisme.

L'Histoire de l'Evolution politique anglaise n'aura donc pas été inutile pour faire comprendre l'origine, le sens et la portée de leur Doctrine.

III

Si l'on feuillette rapidement la Littérature politique du XVIIe siècle, toute la longue Introduction historique qui précède paraîtra d'abord sans objet. La première chose dont se défendent les Publicistes, c'est d'être influencés par les évènements présents ou les passions politiques. Grotius écrit formellement :

« On me ferait tort d'imaginer que j'ai eu en vue aucune dispute de notre siècle, ou déjà nées, ou que l'on ait eu lieu de prévoir. Je puis protester de bonne foi que, comme les Mathématiciens en examinant les figures font abstraction des Corps qu'elles modifient, j'ai aussi, en expliquant le Droit, détourné mes pensées de tout fait particulier. » (*De Jure* P et B, discours préliminaire.)

On trouverait aussi dans la Préface de Hobbes l'indication d'une Méthode d'analyse abstraite ; le Publiciste est comparé à un horloger qui démonte les rouages d'une montre (*Eléments du Citoyen*, introd. p. XIX, Ed. Sorbière 1787) ; ce mathématisme, nous le retrouvons naturellement aussi chez Spinoza. Les Ecrivains poursuivent le rêve d'une Géométrie politique, d'une Politique rationnelle. La Science politique prend la forme mathématique que Descartes assigne à la science.

On chercherait vainement chez les Théoriciens de cette Algèbre politique, une évocation précise des faits contemporains ; la discussion se poursuit sereine comme s'il s'agissait de choses inactuelles. Hobbes, peut-être, dans la Préface de ces mêmes *Eléments du Citoyen*, laisse échapper cet aveu qu'il a écrit dans la pensée de pacifier les esprits et de ramener à la concorde les citoyens divisés par les Guerres civiles ; de même, dans le *Leviathan*, il pousse « le cri d'alarme des Oies du Capitole ». Chez Spinoza, la préface du *Traité Théologico-Politique* a bien l'air d'une déclamation contre le Fanatisme religieux qui sévissait en Hollande à cette époque, mais tout porte à croire que cette préface est l'œuvre de son disciple et ami, L. Meyer. Quoi qu'il en soit, l'allure générale des ouvrages politiques de cette époque est toujours abstraite et logique. Les événements politiques quand ils sont désignés, ne le sont jamais que par allusion discrète.

Telle est, d'une manière générale, l'allure des Traités politiques au XVIIIe siècle.

Pour un Homme du XVIIe siècle, la Société se compose uniquement d'Individus, et une collection d'individus suffit à constituer une Cité.

On a vu comment l'évolution politique, en brisant les organismes intermédiaires, a contribué à cette conception et l'a facilitée.

Mais qu'est-ce qu'un individu ?

Ce n'est pas l'Adam biblique du Moyen-Age ; ce n'est pas non plus le Robinson ou le Bon Sauvage des écrivains du XVIIIe siècle. L'individu isolé n'est ni un fantôme historique, ni une réalité sociologique déformée : il faut entendre par là l'homme réduit uniquement à sa Raison.

D'autre part, les Publicistes du XVIIe siècle sont obligés de distinguer entre l'état pré-social et l'état social.

L'Etat pré-social, c'est l'Etat de nature, mais il faut reconnaitre qu'en général, même lorsque les Publicistes du XVIIe siècle ont l'air d'établir entre l'Etat pré-social et l'Etat social des rapports de succession historique, en réalité l'état de nature est surtout un moment logique : c'est la Société, abstraction faite de la Propriété et de la Souveraineté.

Quant à la Société, modelée par l'Absolutisme suivant ses fantaisies et ses caprices, elle apparaît comme un arrangement arbitraire et contingent des individus.

Arbitraire n'est peut-être pas exact: il faudrait dire que la Société n'apparaît pas comme un fait naturel et instinctif, mais qu'elle dépend essentiellement du Vouloir humain et d'un Vouloir rationnel.

L'Homme à l'état de nature, l'*Homo politicus*, est essentiellement raisonnable. Tout lien social dépend de la collaboration de volontés raisonnables.

Le Contrat social apparaît donc comme le lien politique

typique, parce que le Contrat met en lumière les Délibérations résultant de discussions et met en œuvre la Raison. Le Contrat social est donc une hypothèse scientifique ; hypothèse — car les hommes du XVIIe siècle n'ignorent pas que la Société politique n'a pas pour origine un Contrat formel ou tacite. — On entend que tout se passe comme si les hommes (et l'on sait qu'il s'agit de l'Homme raisonnable, d'un *substrat* humain qu'on retrouve chez tous les individus à toutes les époques et à toutes les latitudes), comme si ces hommes, par contrat, avaient institué la Souveraineté et délégué le Pouvoir à un titulaire déterminé ; d'ailleurs, cette délégation est toute individuelle ; tandis que les Monachomaques établissaient des rapports uniquement entre le Monarque et la Nation, les Publicistes du XVIIe siècle les font naître entre les Individus et le Prince ou Souverain. Ils trahissent ainsi la Conception atomistique de l'Etat qui domine l'évolution politique.

Cette explication logique de la Société entraînera chez les Théoriciens du Contrat social l'habitude d'éliminer tout ce qui n'est pas clair et logique dans la Société. Au XVIIIe siècle, la discordance entre la Société réelle et la Société rationnelle aménera les Publicistes à choisir la seconde, et à chercher dans la toute Puissance de la Raison une inspiration réformatrice.

Parmi les innombrables publicistes, il nous choisir. Grotius, Hobbes, Bossuet, Spinoza, Locke, feront seuls l'objet d'une étude spéciale.

IV

Grotius (1583-1645) occupe dans la science politique une place capitale : c'est le fondateur du Droit International public positif. Il passe généralement pour marquer

une ère nouvelle. Ce n'est pas une raison cependant pour qu'on le considère comme le Père du Droit naturel, illusion que ses disciples Cumberland, Pufendorf et Wolf, autant que son adversaire Rousseau, ont contribué à faire accroire. Sa réputation de Publiciste, Grotius la doit à l'ignorance des générations qui se succédèrent jusqu'à la Révolution et qui avec le mépris systématique des Esprits classiques pour tout le Moyen-Age, attribuèrent à Grotius quelques-unes des idées de ses devanciers. L'œuvre de Grotius internationaliste est immense, mais elle n'importe pas à notre sujet. Seul, Grotius, théoricien du Contrat social, est à retenir et à étudier ; ses théories politiques sont contenues dans le *De Jure Pacis et Belli* dédié à Louis XIII (1613).

Le but et la méthode de Grotius sont incertains.

« Je me suis servi, dit-il, pour prouver le droit naturel de passages des philosophes, des historiens, des poètes, des orateurs... » (*Disc. prél. au D. Jur. P. et B.*)

Grotius est sans doute un juriste, mais un juriste d'une espèce spéciale, car il traite du Droit naturel, or le Droit naturel est un produit bâtard du Droit et de la Morale. En tant que juriste, Grotius devrait donner la théorie des Institutions qui fonctionnent sous ses yeux ; en tant que Moraliste, il devrait les juger et les comparer à un Type éternel. Grotius ne peut décrire des Institutions qui n'existent pas, en sorte qu'on ne sait pas s'il parle en Moraliste quand il en traite ; d'autre part, quant il décrit certaines institutions même très particulières, il croit devoir les justifier au nom du Droit naturel. L'allure générale de sa pensée est lourde et embarrassée ; il entasse complaisamment avec l'érudition impitoyable d'un élève de Scaliger, des Philosophes, des Poètes et des Orateurs. Il manque à son œuvre une idée directrice. La faiblesse doctrinale de Grotius provient de son éclectisme et

l'indécision de sa pensée a pour cause le changement d'orientation des tendances politiques de son époque. Par bien des côtés, Grotius est un attardé. C'est un composé des Monarchomaques et de Bodin. Comme Mariana, il parle d'un Etat de nature pré-social (1). A l'origine, les Hommes étant tous au même titre les Enfants de Dieu, étaient tous parfaitement égaux ; ils possédaient les Biens en commun, mais peu à peu des besoins nouveaux s'éveillèrent ; on voulut vivre d'une vie plus confortable que celle des Cavernes ; il fallut user du Travail et de l'Industrie que chacun appliquait à sa guise à tel ou tel objet. D'autre part, on ne pouvait partager les fruits, d'abord parce que l'éloignement entre les individus rendait cette division impossible, ensuite parce qu'il n'y avait pas de principe assuré pour répartir équitablement les produits du Travail. La propriété privée a donc été instituée en vertu d'une Convention tacite de chacun avec chacun. Et Grotius esquisse cette idée que le Contrat de Société a pour objet d'instituer la Propriété individuelle et que cette propriété individuelle n'est légitime qu'avec le consentement de tous. De cette idée, qui fera le fond des polémiques des Théoriciens du Contrat social au XVIII[e] siècle, Grotius ne tire aucune conséquence et la portée de ce Contrat lui échappe. Celui sur lequel il insiste, c'est le *Pactum subjectionis* des Monarchomaques, ou Contrat de Souveraineté conçu dans un sens absolutiste, il ne lui vient pas à la pensée d'opposer les deux Contrats, l'un le Contrat économique répartiteur des richesses, l'autre le Contrat politique répartiteur des Droits. Ce *Pactum subjectionis* est conçu à la façon des Monarchomaques comme un Contrat entre le Peuple et le Prince, mais ce Contrat est interprêté

(1) *De Jur.* P. et B., l. II, ch. II.

dans un sens absolutiste. Le peuple a aliéné sa Souveraineté à un Monarque, à la suite de quels évènements, Grotius ne le dit pas. Tout le procès historique qu'il développe, c'est celui de la Propriété individuelle.

Sur le Contrat lui-même, Grotius est loin d'être précis ; il n'en indique pas la forme juridique, il n'en énumère pas les clauses, et c'est une lacune grave chez un Juriste. Tout l'effort de Grotius tend à justifier l'aliénation totale de ses droits à un Souverain, par un Peuple. Les commentateurs affirmaient que le Peuple romain a cédé tous ses droits au Prince par la *Lex regia*. Mais pareille cession était-elle valable ? Grotius essaie de montrer qu'en Droit positif un individu peut parfaitement se rendre esclave, dès lors pourquoi pas un peuple (et remarquons que pour Grotius comme pour tous les hommes de son temps un peuple se résorbe en Individus). Mais il ne s'agit même pas d'esclavage. L'aliénation porte non pas sur les hommes même qui composent le Peuple, mais sur le droit de les gouverner encore :

« De même comme il y a de la différence entre la Puissance royale et le Pouvoir d'un seul, il y en a aussi entre la Liberté civile et la Liberté personnelle : autre est la liberté chez un particulier, autre la Liberté dans tout le corps. » Le Souverain gouverne donc sans partage avec le Peuple. Mais il y a des limites à son Pouvoir, et ces limites sont le Droit naturel. Par sa définition du Droit naturel, Grotius remonte jusqu'aux Stoïciens par l'intermédiaire des Humanistes :

« Le droit naturel consiste dans certains principes de la droite raison qui nous font croire qu'une action est moralement honnête ou deshonnête selon la convenance ou la déconvenance nécessaire qu'elle a avec une nature raisonnable et sociable et, par conséquent que Dieu, qui

est l'auteur de la Nature, ordonne ou défend telle action ». (1)

Nature raisonnable est une réminiscence du Stoïcisme ; sociable est un souvenir aristotélicien. C'est par l'intermédiaire de Grotius que le Stoïcisme sera définitivement implanté au cœur des Doctrines politiques. Sans doute Grotius reconnaît à la manière des Publicistes du Moyen-Age que le droit naturel a pour source la Volonté de Dieu, car Dieu a voulu que nous ayions de tels principes, « mais, dit-il, tout ce que nous venons de dire » aurait lieu en quelque manière, quand même on » m'accorderait (ce qui ne se peut sans un crime horrible) » qu'il n'y a point de Dieu ou s'il y en a un qu'il ne » s'intéresse point aux choses humaines. » (2) On sait ce que valent de semblables réticences. D'ailleurs Grotius ne se gêne pas pour affirmer que Dieu lui-même ne pourrait rien changer au Droit naturel. Grotius a donc laïcisé et rationalisé le Droit naturel : le Souverain, bien que Grotius ne le déclare pas expressement, doit gouverner d'après le Droit naturel. Mais s'il viole le Droit naturel quels sont les droits des Sujets ?

Ici il faut faire une distinction. La Souveraineté résulte de deux sortes de causes, contractuelle ou non contractuelle (et ici nous retombons dans l'éclectisme). Mais comment la Souveraineté peut-elle résulter de causes non contractuelles ? (3) On peut remarquer que Grotius est sur ce point encore un attardé ; il exhume une Théorie patrimoniale de la Souveraineté : la Souveraineté a parfois pour origine l'établissement, sur une Propriété privée, d'Individus qui, par suite de la difficulté où ils sont de s'allotir, ont été réduits à s'établir

(1) **Grotius l. I. ch. I.**
(2) ***Disc. Prelim. D. Jur. Pac et Belli.***
(3) ***De Jur. Pac et B*, l. I ch. III.**

sur le terrain d'autrui et à subir ses conditions. Une autre origine non contractuelle de la Souveraineté est celle qui résulte de la sujétion des vaincus après une guerre légitime. Il y a donc deux cas à considérer : le Prince a été institué par la Volonté expresse ou tacite de ses Sujets ; le Prince ne tient son pouvoir que de lui-même et l'a imposé à ses Sujets. Dans le premier cas (et Grotius est ici Monarchomaque), « je dis que les » Princes qui dépendent du Peuple, soit qu'ils aient été » établis d'abord sur ce pied là ou que leur autorité ait » été rendue subalterne par une convention postérieure, » peuvent non seulement être repoussés et mis à la raison » par les voies de la force, mais encore punis de mort.(1) Dans le deuxième cas les Sujets n'ont qu'un droit de résistance passive. Grotius n'explique point dans les deux cas s'il s'agit d'un droit individuel ou collectif.

Dans un Régime normal, quelle est la fonction du Prince ? Assurer la tranquillité, et le Prince doit avoir plein pouvoir pour réaliser cette fin. Toutefois, il ne saurait molester les personnes, ni entreprendre sur la propriété privée (le Contrat de Souveraineté ne peut effacer les clauses du Contrat de Société). Bien plus, Grotius demande au Souverain de respecter le Libre échange, et c'est là une doctrine nouvelle en Europe, où la France, l'Angleterre et la Hollande sont protectionnistes à outrance, et il écrit:

« On doit laisser passer non seulement les personnes, mais encore les marchandises, parce qu'aucun n'a le droit de trafiquer avec toute autre nation éloignée. L'intérêt de la Société humaine demande cette Liberté du commerce et il n'en revient de dommage à personne, car on ne doit pas tenir pour dommage la perte d'un gain auquel on s'attendait et qui n'était nullement dû » (2).

(1) *De Jure Pac, B.* L. l. ch. IV.
(2) *De Jure Pac.*, l. II, ch. IV

Et ce respect du Libre-échange est motivé par l'Utilité générale. Ce libre-échangisme passera dans la doctrine des Internationalistes, jusqu'au jour où les Economistes fonderont sur des raisons économiques cette Doctrine jusque là juridique.

Telle est, dans ses grandes lignes, la Politique de Grotius. Il faut ajouter, pour compléter sa théorie de la Souveraineté, que celle-ci est inaliénable et indivisible (cette indivisibilité était une doctrine chère à Bodin) ; si le pouvoir paraît divisé, c'est l'exercice de la Souveraineté qui est fractionné et non la Souveraineté.

Le Contrat social chez Grotius est donc bien vague ; Grotius n'a pas su tirer parti du *Pactum Societatis*, il a traité le *Pactum Subjectionis* à la manière d'un Monarchomaque avec la précision en moins et l'Absolutisme en plus. Grotius nous intéresse donc moins par l'originalité de ses Inventions que par les tendances qu'il nous révèle. Comme théoricien il essaie de fonder une science indépendante de l'approbation des Théologiens. Grotius enfin est surtout un absolutiste à la façon du français Le Bret, partisan d'une Monarchie absolue, mais légitime, mais tolérante. On sait que Grotius avait été condamné à mort par le synode de Dordrecht, tenu par ses adversaires religieux et politiques, les Gomaristes.

Grotius, dans son « *De Potestate circa sacra,* 1642 » avait écrit en faveur de la Liberté de Conscience, il ne laissait à l'Etat que le droit de régler la police du culte et ses manifestations extérieures.

On remarquera que cet absolutisme de Grotius ne met en présence que des Individus ou le Peuple avec le Souverain, chose étrange et nouvelle pour un Hollandais qui doit être républicain et fédéraliste, semble-t-il. N'est-il pas curieux, d'autre part, que Grotius, né dans un Etat républicain, libéral lui-même, Arminien et partisan de

Barnevelt, le grand Pensionnaire, incline vers un Gouvernement monarchique et autoritaire, et à défaut de lois fondamentales (puisqu'il n'existe pas en Hollande de tradition politique) remplace par des principes abstraits ou Lois naturelles ces règles politiques issues de l'évolution. Pour comprendre cet absolutisme il faut se rappeler que Grotius a connu les honneurs de l'intolérance puritaine et de la démagogie orangiste. Son idéal républicain est devenu celui d'une monarchie tempérée, assez forte pour faire respecter la paix et assurer la prospérité commerciale de la Hollande.

V

Chez Hobbes, les tendances absolutistes qu'esquissait déjà Grotius s'affirment avec une étonnante précision et une merveilleuse lucidité. Hobbes apporte dans sa politique l'esprit d'abstraction, la méthode logique que l'on retrouve chez tous les publicistes contemporains, mais d'autre part des préoccupations pratiques impriment leur action sur la direction de sa doctrine et l'inclinent à légitimer jusque dans ses caractères les plus nationaux la monarchie absolue très particulière qui fonctionnait en Angleterre de son temps.

Sa Vie et son Œuvre. — Toute son œuvre est dirigée contre le parlementarisme, soit traditionnel, soit démocratique, et contre le catholicisme et le presbyterianisme : l'Arme dont il use est le Contrat. Il s'efforce de démontrer à ses adversaires l'absurdité de leurs revendications : il suppose réalisés leurs désirs « d'indépendance » et « d'anarchie », et il montre comment, par la force des

choses, ils seraient amenés à reconstituer un gouvernément analogue à celui-là même qu'ils veulent renverser.

Le Contrat, dans le système d'Hobbes, aboutit à justifier la monarchie absolue dans toutes ses prétentions : droit de lever des impôts sans le consentement du Parlement, d'entretenir des armées permanentes, de diriger l'Eglise nationale.

Ces tendances de Hobbes s'expliquent aussi par les circonstances particulières de sa vie. Secrétaire de Francis Bacoo, précepteur du duc de Cavendish et du jeune roi Charles II, il apporte un esprit légitimiste et loyaliste dans ses préoccupations politiques. Et cependant il se fait violence pour juger en philosophe. La politique devait dans son système être le couronnement de l'œuvre ; il devait traiter successivement : 1° de la matière ; 2° de l'homme ; 3° de la cité, c'est-à-dire de la physique, de la psychologie, de la sociologie. Sollicité par les événements, il fait paraître la troisième partie la première, mais il intègre peu à peu toute sa philosophie dans sa politique. Le *Leviathan* est la Somme de sa philosophie.

Dans ses différents ouvrages politiques, le *De Cive*, (1642) le *De Natura Humana*, (1650) et le *De Corpore Politico*, conçu dès (1646), le *Leviathan*, (1651) on reconnaît les grandes lignes de sa philosophie matérialiste et de sa psychologie utilitaire. On y retrouve les mêmes tendances apologétiques. Cependant on l'accuse d'avoir varié et de s'être rallié à Cromwel ; on lit en effet dans le *Leviathan* : « *Ut infantibus dantur tutores, ita cœtibus in rebus arduis, Dictatores, custodes libertatis Protectores dati insolitum non est, quorum regnum pro tempore est Monarchicum* » (*Lev.* XIX). Cette remarque, malicieusement interprêtée par ses ennemis, n'indique pas une conversion opportune et politique.

Le réalisme de Hobbes s'y dévoile en entier ; il montre

que les Parlements eux-mêmes sont acculés à la nécessité d'instituer une Monarchie absolue, même temporaire. Et d'ailleurs s'il est monarchiste, Hobbes ne se dissimule pas que bien que préférable aux autres formes de Gouvernement, la monarchie absolue ne se démontre pas : il admet tous les régimes à condition que le pouvoir soit fort et l'autorité absolue.

D'une manière générale, dans ses tendances, Hobbes n'a pas varié ; avec une insistance inlassable il a répété dans tous ses écrits la formule de l'Absolutisme le plus despotique et le plus radical qui ait jamais été inventé.

Cet absolutisme va même jusqu'à donner au Souverain le droit de fixer ce qui est juste et injuste, d'autoriser ou de défendre les Doctrines et les Opinions, de décider de la part qu'il doit laisser aux Individus de leurs propres Biens.

On pourrait relever en effet un véritable Syllabus dans le *de Cive* ou dans le *Leviathan* ; c'est une opinion séditieuse d'estimer qu'il appartient à chacun de juger ce qui est bien ou mal ; d'estimer que les Sujets peuvent faillir en obéissant à leur Prince et qu'il vaut mieux agir suivant sa conscience ; d'affirmer que Ceux qui ont la Puissance souveraine sont sujets aux Lois civiles, d'estimer que la Puissance souveraine puisse être partagée ; de penser que chaque particulier a sur la propriété de ses Biens un *Dominium* absolu. Avec une ténacité courageuse, Hobbes insiste encore sur ce despotisme monstrueux ; même si le Souverain viole la foi jurée, personne n'a le droit de résister par les armes.

Cet excès d'autorité provient d'un excès de liberté, c'est l'Anarchie sauvage où vivraient les Hommes à l'état de nature qui rend nécessaire ce Despotisme même. Cette opposition entre l'Anarchie et le Despotisme frappe aussi, vers la même époque, Pascal, qui montre avec une ironie

cinglante ce qu'ont d'absurde et de révoltant les Institutions pour un homme raisonnable, et qui en déduit la nécessité d'une autorité pour les imposer de force aux Consciences.

Ces propositions, par lesquelles Hobbes affirme l'Absolutisme, il prétend les déduire uniquement de la Logique et du Raisonnement. Voici la définition qu'il donne de la Science politique dans le *Leviathan* :

« *Scientia constituendi conservandique Societates regulas certas habet et infaillibiles non minus quam Arithmetica et Geometria neque ab usu tantum dependet* ». (1)

Son rationnalisme le pousse même à mépriser l'histoire ; il pense que les hommes en Politique ne suivent les enseignements de l'Histoire que par routine et ignorance et il les compare à des enfants :

« *Ignorantia causarum et constitutionis primæ, juris æquitatis, legis et justitiæ, facit ut homines pro suarum actionum regula sequntur consuetudinem et exempla temporis præteriti.... quasi pueri qui boni et mali non aliam regulam habent præter parentum et magistrorum correctiones.* » (2)

Ce mépris de la tradition se trahit par le tour général de ses ouvrages : pas de citations d'auteurs ; pas d'arguments de textes, pas de faits historiques (sauf en matière religieuse cependant).

Et d'ailleurs Hobbes n'a que faire de l'histoire : il lui faut déterminer les Lois rationnelles qui régissent la Société, c'est-à-dire les forces permanentes qui conglutinent les différentes parties de la Cité. Il ne s'agit pas de rechercher par quelles phases historiques a passé la Cité

(1) *Lev.* ch. xx.
(2) *Lev.* ch. xi.

mais de déterminer comment et pourquoi elle est organisée. A cet effet, il faut la démonter comme les rouages d'une montre, c'est-à-dire en faire l'analyse puis la Synthèse logique. La connaissance des parties livrera celle du tout : on verra que Hobbes oppose l'Anarchie de l'Etat de Nature au Despotisme de l'Etat civil ; entre les deux il n'y a pas un Rapport de Succession. Ce sont des moments logiques de la Cité. L'Etat de Nature n'est pas autre chose que l'Etat civil vidé de ses Attributs essentiels : la Souveraineté et la Propriété.

De même l'homme à l'Etat de Nature n'est pas un Être différent de l'homme à l'Etat social, ce n'est ni un Adam ni un Etre fabuleux, ni un Sauvage. L'Homme à l'état de Nature s'obtient en supprimant par la Pensée la contrainte sociale qui limite son Pouvoir : il suffit de déduire ce qui arriverait si aucune borne n'était opposée à son activité, pour se faire une idée de son état dans la phase naturelle. L'Homme à l'état de Nature n'est au fonds que l'Anglais tel que Hobbes l'avait sous les yeux ; il a suffi de le supposer soustrait à la contrainte du Gouvernement pour obtenir l'Homme de tous les Temps et de tous les Pays dont la nature est constante. Cette constance de l'Homme naturel se révèle à ce fait que si le Gouvernement disparaissait les mêmes barbaries qui nous affligent reparaîtraient ; dans l'état social les mêmes mauvais instincts sommeillent, à preuve nos défiances mutuelles ; nous sortons la nuit avec des armes et nous fermons nos portes à clef ; il n'y a donc pas de différence essentielle entre l'Homme à l'état de nature et l'Homme à l'Etat social. La Société est donc indifférente à la moralité des Individus, elle ne les améliore ni ne les déprave. Elle constitue un fait accidentel par rapport à leur nature.

L'ÉTAT DE NATURE. DROIT NATUREL ET LOI NATURELLE.— Quel est donc cet *Homo politicus*? C'est un Etre dont l'Activité n'est gênée que par les obstacles naturels dans son expansion : il se dirige d'après ses passions, qui sont comme les reflexes par lesquels il réagit à l'égard des objets qui le sollicitent et d'après ses sensations qui sont la représentation qu'il se fait de ces objets. Son activité se porte vers l'agréable pour fuir la douleur. L'Amour et le Désir de l'Agréable, (identifié au Bien), sont conformes à sa Nature et à ses Instincts. Il poursuit le Bien et il est évite le Mal ; or, le plus grand Bien, c'est la conservation de notre Corps et le plus grand Mal, c'est sa perte, la Mort.

Quels seraient les rapports sociaux qui s'établiraient entre hommes de cette sorte si on les mettait en présence ? Hobbes va montrer peu à peu par quel mécanisme ils en arriveraient à reconstituer la Société rationnelle telle qu'il la décrit.

D'abord, par hypothèse, ces hommes sont simplement juxtaposés et il n'y a aucune autorité supérieure à eux qui puisse trancher les différends s'il s'en élève. Voyons ce que serait cet état de Nature (que Hobbes décrit d'ailleurs comme s'il en avait le tableau devant les yeux).

On pourrait supposer, et c'est une idée chère aux Moralistes et aux Economistes du XVIIIe siècle, qu'une sympathie réciproque ou l'intérêt bien entendu les porteraient à une touchante harmonie ; mais dans ce cas le Gouvernement ne serait pas nécessaire, il apparaîtrait comme une institution superfétatoire ou même vexatoire. Or, Hobbes veut faire ressortir la Légitimité et la Nécessité d'un Gouvernement fort. Il faut donc montrer que des conflits incessants rendent indispensable un Pouvoir capable d'assurer la Paix et que les individus eux-mêmes, par la force des choses, seraient obligés d'y

recourir. Hobbes construit tout son Droit naturel de la façon suivante : il donne à l'Individu le Droit intégral de diriger son activité comme il l'entend (chaque individu est un souverain au petit pied) ; le Droit naturel serait comme le prolongement social de sa Nature.

Jus naturale est libertas quam habet unusquisque potentia sua ad naturæ suæ conservationem suo arbitrio utendi et per consequens illa omnia quæ ei videbuntur tendere faciendi (*Leviath.* ch. XIV.)

Si la Nature porte l'Individu à rechercher le Plaisir et à éviter la Peine, son Droit naturel l'autorisera à rechercher ce Plaisir et à éviter cette Peine. Mais le Plaisir et la Peine sont subjectifs et l'Individu seul est à même de les apprécier et surtout de déterminer quels objets sont requis pour lui procurer ce Plaisir ou lui permettre d'échapper à cette peine : il aura donc un Droit naturel sur les moyens qu'il juge être utiles pour poursuivre l'assouvissement de ses désirs. Le droit intégral de l'Individu porte donc sur toute chose qui peut faire l'objet éventuel d'un désir ou le satisfaire. Tous les individus ont ce même droit, et plus on exagèrera leur droit, plus il y aura chance de conflit. C'est ce qui a lieu en effet. La Nature humaine étant partout la même, les hommes désirent à peu près les mêmes choses ; mais ils ont tous un droit égal sur ces mêmes choses qu'ils désirent également. Dès lors, le droit de l'Individu sur toutes choses est rendu illusoire. A l'état d'équilibre, les Droits des Individus s'annihilent puisque ces droits sont en conflit dans toute leur étendue. Ainsi, ou bien le droit d'individu est réduit à zéro, ou bien il se limite à ce que chacun peut en réaliser par ses propres forces. Les droits intégraux des individus aboutissent donc à un

Communisme universel qui les paralyse, et comme l'Instinct est le plus fort et qu'il faut bien réaliser une parcelle de ce droit intégral au moins pour s'assurer des moyens d'existence, le résultat du Conflit juridique, c'est une Guerre de Tous contre tous qui provient de deux Causes, la première, c'est que les objets sont en nombre limité, la seconde, c'est que sur ces objets chacun a des droits égaux ; ainsi, dans le Régime de l'état de Nature, le système du Droit individuel intégral aboutirait à une conflagration générale. Et cette conflagration serait sans trève et sans fin. En effet, si parmi ces Belligérants hypothétiques il s'en rencontrait un qui fut plus fort que tous il réduirait les autres au silence et imposerait sa Loi, partant, la Paix, sinon la Sécurité, serait établie. Mais dans cette lutte toutes les chances de Succès sont pareillement partagées ; le plus fort comme le plus faible sont égaux en ce qu'ils sont aussi bien capables l'un que l'autre de s'ôter la Vie, le Bien le plus précieux.

Ainsi cette lutte générale serait inéluctable et durerait tant qu'il resterait des Combattants.

Cet état d'anarchie, de liberté et d'égalité naturelle où la ruse et la violence maintiennent chacun dans une inquiétude perpétuelle, serait cependant tempéré par la loi naturelle. Le développement de notre nature ne peut avoir pour fin notre destruction. La loi naturelle, qui est, en quelque sorte, pour Hobbes, l'instinct de conservation, nous interdit tout ce qui tourne à notre préjudice. Elle est la limite apportée par cet instinct au Droit naturel. Elle nous pousse à rechercher la Paix à tout prix et elle nous suggère que le moyen de la trouver, c'est de renoncer à ce droit absolu sur toute chose, soit en l'abdiquant, soit en le transférant ; elle nous conseille, pour rendre cette paix durable, d'observer toutes nos conventions, même celles que nous avons conclues par la violence

parce que, dans ce cas, nous avons encore opté entre un Bien et un Mal (*Coacti tamen volunt*). Ainsi la Loi naturelle rétablirait la sécurité troublée par l'exercice du Droit naturel. Mais ses commandements, dictés par la peur, ne nous obligent que dans notre for intérieur, et le doute et la légitime suspicion où nous tenons les autres que nous ignorons être gouvernés aussi par cette même loi qui nous régit, nous font réclamer d'une force politique une sanction extérieure seule capable d'assurer le respect à des tendances jusque-là purement morales.

Il faut donc fabriquer une machine politique capable d'imposer à tous les individus, sans exception, ces commandements de la Loi naturelle, et cette machine c'est le Leviathan, ou Dieu mortel.

« *Magnus ille Leviathan quæ civitas appelatur opificum artis est et homo artificialis quanquam homine naturali propter cujus protectionem et salutem excogitatus est et mole et robore cogitatus est.* » (1).

Comment ce corps va-t-il prendre naissance ?

La Structure Juridique du Contrat Social par le moyen d'un Contrat. — La construction juridique de Hobbes n'est pas facile à saisir : elle a évolué, à notre avis, sinon dans son esprit du moins dans sa Technique, depuis le *de Cive* jusqu'au *Leviathan*. Et comme cette évolution a échappé aux commentateurs, il en est résulté des confusions, des obscurités dans l'interprétation de notre auteur.

Quelles sont d'une manière générale ses conceptions juridiques ?

Hobbes, avec une pénétration singulière, analyse le

(1) *Lev.*, ch. 1.

Contrat et sa nature, la Représentation et le Concept de Personne morale (1); et l'on peut dire que c'est de l'analyse réaliste de ces éléments combinés que sort son Contrat Social.

Qu'est-ce qu'un Contrat ? Hobbes remarque avec justesse que l'accord de volontés dans un Contrat ne donne pas naissance à une volonté unique ; il y a seulement une Collaboration de Volontés qui concourent à produire le même effet. — Que faut-il entendre par Transfert d'un Droit ? (et Hobbes, à la manière des Juristes Romains, distingue le Transfert de Droit de la Tradition de la chose). Transférer un droit est une manière impropre de s'exprimer : on ne transfère pas plus un Droit qu'on ne transfére une volonté : en réalité transférer un Droit, « c'est déclarer à un homme qui l'accepte que c'est notre volonté de ne pas lui résister selon le droit que nous avions avant qu'il fut transféré. » C'est pourquoi lorsqu'un homme transfère son droit il ne fait autre chose que déclarer la volonté qu'il a de permettre à celui à qui il transfère son droit de s'en servir sans l'empêcher ou le molester. Une obligation est donc dans le système de Hobbes une abstention et non une prestation.

La deuxième théorie juridique sur laquelle Hobbes fait porter son esprit critique, c'est celle de personne morale. Un groupe d'individus ne possède pas une personnalité mystique et l'on a vu, à propos du Contrat, l'aversion de Hobbes pour les personnes fictives. En réalité, si l'on dit qu'une Collectivité a une Personnalité, on s'exprime en termes elliptiques et inexacts. En droit, tout individu peut légitimement se faire représenter, c'est-à-dire accomplir par l'intermédiaire d'autrui certains actes juridiques. On dit que le représenté est l'*auctor* et le représentant l'*actor*. Or, quand il s'agit des collectivités,

(1) *Du corps polit.* 1re partie ch. II.

chaque membre de cette collectivité est représenté par un Individu ou une Assemblée : cet Individu ou cette Assemblée se trouvent donc représenter chacun des membres de la collectivité ; l'unité d'action qui résulte de l'unité de représentation donne l'illusion que la collectivité est une personne, mais il faut bien prendre garde que cette personnalité est empruntée à la personnalité du représentant et que celui-ci absorbe tous les droits des individus qui lui ont donné chacun une procuration générale : le Représentant est donc le seul être de la Collectivité qui ait des droits, ce qui ajoute encore à l'illusion d'une personnalité collective.

Deux voies s'ouvraient devant Hobbes, pour aboutir à son Absolutisme : d'une part, développer sa Conception du Contrat, de l'autre, s'appuyer sur celle de la Représentation. Dans l'un ou l'autre système, les Collectivités n'ont pas de Droit, il n'y a jamais que des individus. Dans le *De Cive* comme dans le *Leviathan*, Hobbes est aussi affirmatif. S'il y a contrat, ce contrat est toujours individuel : s'il y a représentation, cette représentation est toujours individuelle. Etudions d'abord les deux procédés de formation de l'absolutisme : cession ou mandat.

Comment, avec la cession contractuelle, arriverait-on à établir cet Absolutisme ? Il suffirait de transférer à l'Individu ou à une Assemblée le Droit naturel que l'on possède. Ce transfert consisterait en une renonciation à ce Droit naturel ; il ne serait pas nécessaire de concentrer sur un Individu le Droit naturel de tous les autres ; chaque individu a le droit d'un petit Souverain absolu ; il suffirait de rendre effective la Souveraineté d'un seul par l'abstention des autres pour constituer ce Pouvoir. L'absolutisme du Gouvernement résulterait de l'abstention des Individus. Il suffirait donc que chacun s'engageât à ne pas résister au Monarque ou à l'Assemblée

souveraine sauf, bien entendu, au cas où l'Autorité mettrait sa vie en danger. Cet acte ne serait même pas, à probablement parler, un Contrat, ce serait une déclaration unilatérale de Volonté ; le Monarque serait le Bénéficiaire naturel des Abstentions individuelles ; il serait en quelque sorte l'héritier des droits naturels défunts et encore, cette expression est-elle inexacte ; il serait plus juste de dire que le monarque est dans la situation d'un Communiste dont les Co-propriétaires indivis ont renoncé à leur part. Dans ce système, la grosse affaire est de s'assurer qu'on n'est pas dupe, c'est-à-dire que l'on n'est pas seul à opérer ce désistement ; il faut donc traiter avec autrui par une série de pactes mutuels, afin d'être certain que chacun procède au même transfert et que ce transfert s'opère dans les mêmes conditions. Pour simplifier cette multitude de Pactes réciproques, il suffit de considérer que dans l'ensemble de la Collectivité, un groupe d'Individus plus nombreux forme la Majorité, c'est-à-dire un ensemble de Volontés décidées à réaliser le pacte ; cette Majorité, étant la plus forte par le Nombre, s'imposerait par la force à la Minorité ; la Minorité serait donc obligée, puisque la Violence ne vicie pas les Pactes, de procéder au même transfert : il suffira donc qu'il y ait une Majorité décidée à effectuer les transferts, pour que ceux-ci aient lieu ; ainsi donc : 1° Pactes, ou Promesses de transférer, conclu mutuellement entre les membres de la Majorité ; 2° Transferts effectifs de Droits individuels opérés simultanément, mais toujours isolément au profit du Monarque ou de l'Assemblée. Voilà comment on peut, à l'aide d'un Contrat, opérer la Construction de l'Absolutisme !

Mais pourquoi doit-on faire la cession complète de son Droit naturel ?

Il est à noter tout d'abord que cette renonciation n'est

pas un grand sacrifice, puisque le système de Droit naturel ne peut pas fonctionner pratiquement.

D'autre part, il faut ajouter qu'il est impossible de réserver à l'Individu une parcelle de son Droit naturel.

En effet, de deux choses l'une, ou bien cette parcelle de Droit naturel sera déterminée par le jugement de l'Individu qui fera un choix entre ce qu'il entend sacrifier et ce qu'il entend s'en réserver, et alors les caprices individuels subsistant, les causes de conflits ne seront pas supprimées, ou bien il appartiendra à un tiers d'en fixer la quotité, ce qui est une pétition de principes, car cette détermination présuppose justement un pouvoir qui ait la capacité et la force suffisantes de l'effectuer, mais alors c'est reconnaître au pouvoir constitué par cet ensemble de cessions individuelles le droit de restituer à chaque individu ce qu'il juge convenable des Droits primitifs ; c'est par un détour retomber dans l'Absolutisme.

La seconde voie qui s'offrait à Hobbes pour établir cet absolutisme, c'était le développement logique de l'idée de Représentation. Il suffit, en effet, de considérer que le Représenté transfère tout son pouvoir effectif au Représentant et que le Représentant fait passer sur la tête du Représenté le bénéfice des actes juridiques qu'il réalise.

Avec cette conception de la Représentation, la responsabilité du Représentant est nulle : il agit pour le compte de son Mandant. D'autre part, l'action du Représenté contre le Représentant n'est pas possible, car le représentant n'a fait qu'exécuter les desseins juridiques du Représenté. Mais entre le Représentant et le Représenté, il existe un Contrat qui détermine les Pouvoirs qui sont conférés par le Représenté au Représentant.

Or, un Mandat est toujours révocable. Comment éviter cette conséquence du Mandat ? Il est à remarquer, comme pour le Premier système, que ce mandat doit-être

confié par tous les autres Individus qui composent la Collectivité au Monarque où à l'Assemblée ; pour n'être pas dupes, nous devons donc nous assurer que les autres individus donnent, chacun à leur tour, une Procuration générale à ce Monarque ou à cette Assemblée. Nous concluons donc des Pactes mutuels avec les autres individus par lesquels nous promettons de donner procuration générale à ce même Monarque ou à cette même Assemblée. Dès lors que ces Pactes sont conclus, nous sommes liés par notre propre promesse, (et il suffit de la Majorité des individus pour réaliser cet effet pour la même raison que dans le système précédent), en sorte que notre Procuration est irrévocable dès que les autres l'ont donnée à leur tour. C'est ainsi que la chose se passe dans une élection : le représentant a une procuration irrévocable et il n'est pas lié par un contrat déterminé ou les représentés se bornent à le désigner, et s'engagent entr'eux à le considérer comme leur représentant unanime. Le droit du souverain dans ce système est une sommation de droits individuels. Mais pourquoi donner une procuration générale et ne pas se réserver certains actes ? Toujours pour les mêmes raisons que tout à l'heure, ou bien l'Individu détermine lui-même ce qu'il se réserve, et alors possibilité de Conflits entre les Individus, ou bien le Mandataire n'use que des Droits qui lui sont indispensables pour accomplir sa mission, il abandonne à ses mandants ce dont il n'a que faire et alors leur Liberté dépend de la Volonté du Représentant.

C'est entre ces deux conceptions, qui forment comme les deux pôles de sa pensée, que Hobbes a évolué et, à vrai dire, il est difficile (même en prenant chaque ouvrage à part) de faire le départ entre les deux théories du Contrat social dont nous venons d'esquisser le schéma pour mieux faire comprendre sa pensée. Dans le *de Cive* il

semble incliner pour le premier système, et dans le *Léviathan* pour le second. Quoi qu'il en soit, dans l'un comme dans l'autre système, le Pacte ou promesse de transfert est logiquement antérieur au transfert lui-même. Dans le système réaliste de Hobbes, le Pacte ne suffirait pas si une force qui est précisément celle qui résulte de l'exécution du Contrat ne rendait irrévocables les promesses données par le Pacte.

Les différentes phases de l'évolution juridique de Hobbes sont marquées dans le *de Corpore politico*, le *Leviathan* et le *de Cive*. Nous lisons dans le *de Corpore politico* :

« Il est donc vrai que le consentement, par lequel j'entends l'union de plusieurs volontés tendant à une même fin, ne suffit pas pour donner des assurances et précautions certaines qu'on aura une Paix commune si l'on n'établit quelque Puissance supérieure et générale..... Cela ne peut se faire que par un seul moyen, à savoir par l'Union laquelle consiste à ce qu'un chacun soumette sa Volonté propre à celle d'un autre ou d'un certain nombre de personnes qui est ce qu'on appelle un Conseil.... Or l'union consiste principalement en cela que chacun s'oblige par un Contrat exprès et promet à un certain homme ou à une certaine Assemblée faite et établie par le commun consentement de tous, de faire ou de ne faire pas ce que cette Assemblée ou cet homme lui commanderont de faire ou de ne faire pas.

» La première chose donc qui se doive faire après cette Assemblée, c'est qu'un chacun demeure d'accord avec ses Compagnons de la Chose qui peut les conduire à leurs fins ; or cela ne peut arriver par aucun autre moyen imaginable qu'en s'accordant ensemble que désormais l'avis et la Volonté de la plus grande partie de leur nombre ou celle de certaines personnes par eux choisies et nommées à cela ou enfin la volonté d'un seul homme tenu pour chef sera tenue et prise pour la volonté de tous en général (Du corps polit. Part. II. ch. 1, § 2 et 3).

Le *De Cive* est plus explicite : on remarquera que dans les passages précédents Hobbes n'indique pas suffisamment ce qu'il entend par ***soumission de volontés***, que cette soumission ne résulte ni d'un transfert ni d'un mandat général, et que, d'autre part, il ne marque pas nettement que la personnalité du Corps politique dépend soit de la survivance d'un seul sujet de Droit à la suite du transfert, soit de l'unité de Représentation à la suite du mandat. Dans le *de Cive*, Hobbes est plus explicite, il se prononce pour le Transfert conçu comme une renonciation.

« ... puis donc que... il faut qu'il y ait une seule volonté de tous... cela ne se peut faire si chaque Particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain Autre ou d'une certaine Assemblée, dont l'avis sur les Choses qui concernent la Paix générale, soit absolument suivi et tenu pour celui de tous ceux qui composent le Corps de la République... Cette soumission de la volonté de tous les Particuliers à celle d'un Homme seul ou d'une Assemblée arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet Homme ou de cette Cour, et cela en promettant qu'il ne refusera point son secours ni l'usage de ses moyens contre quelqu'autre que ce soit. »

Et il précise encore en un paragraphe suivant :

« Cette puissance de commander et ce droit d'Empire consistent en ce que chaque Particulier a cédé toute sa force et sa puissance à cet homme ou à cette Cour qui tient les rênes du Gouvernement, ce qui ne peut point être arrivé d'autre façon qu'en renonçant au droit de résister, car personne ne peut naturellement communiquer sa force à une autre. » (1).

(1) *De Cive*, part. II, ch. V § VI.

Hobbes passe ensuite au Fondement du Droit de Majorité qui simplifie le nombre de Pactes et de Contrats à établir :

« Il faut remarquer, dit-il ensuite, qu'afin de donner commencement à une Société civile, chaque Particulier d'entre la multitude doit demeurer d'accord avec ses Compagnons qu'une proposition étant faite dans l'Assemblée, l'avis du plus grand nombre sera tenu pour une volonté de tous en général. » (1).

Dans le *Leviathan* l'autre conception se fait jour :

« Communem autem potentiam constituendi, unica via est ut potentiam et vim suam omnem in hominem vel hominum cœtum unum unusquisque transferat inde voluntates omnium ad unicam reducantur, id est ut unus homo vel cœtus unus « personam gerat uniuscujusque hominis singularis utque unusquisque authorem se esse fateatur actionum omniam quas egerit personna illa » ejusque voluntati et judicio voluntatem suam submittat, est autem hoc aliud amplius quam consensio aut Concordia. Est enim in personam unam vera omnium unio : quod fit per pactum unius cujusque cum uno quoque tanquam si unicuique unusquisque diceret : ego huic homini vel huic cœtui authoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione ut tu quoque tuam authoritatem et jus tuum tui regendi in eumdem transferas. Quo facto multitudo illa una persona est et vocatur Civitas et Respublica ». La Cité peut donc être définie *« persona cujus actionum homines magno numero per pacta mutua unius cujusque cum uno quoque fecerunt se authores » (2).*

Ce passage montre donc que Hobbes a évolué très nettement vers l'idée de Souveraineté Représentative. L'avantage de ce système consiste essentiellement dans le fait de pouvoir faire retomber sur les Sujets la responsabilité de l'acte accompli par le Souverain.

(1) *De Cive*, part. II, ch. VI, § II.
(2) *Leviathan*, Partie II, Ch. XVI.

Conséquences politiques du Contrat. — Quoi qu'il en soit, dans l'un ou dans l'autre système, le Souverain a des droits absolus. Nous avons vu au début qu'il avait droit de déterminer le Bien et le Mal, de contrôler les opinions et de régler la propriété individuelle. D'une manière générale l'on peut dire qu'il n'y a pas de Droits individuels pas plus politiques que civils ; ceux-ci ne sont que les concessions du Souverain ; le seul droit qu'aient les Sujets, c'est de défendre individuellement leur vie, cela va de soi, puisqu'ils n'ont conclu le pacte que pour la protéger. En aucun autre cas, les Sujets, soit individuellement, soit collectivement, n'ont un droit de résistance. En effet, dans le premier système ils ont renoncé à leur droit intégral, dans le second ils se révolteraient contre eux-mêmes, puisque le Souverain est leur Représentant et que, par conséquent, les actes qu'il accomplit sont juridiquement attribués à ses Représentés. Les individus ne peuvent agir contre le Pouvoir, ou plus exactement reprendre leur Liberté primitive, que lorsque ce pouvoir n'a plus de force soit par suite d'une Guerre étrangère où le Monarque est vaincu, soit par suite de tout autre motif qui a affaibli le Souverain et qui, en l'affaiblissant, a rétabli l'Etat de Nature. Aussi, le Souverain doit il prendre garde de ne pas s'attaquer à la vie des Sujets et de modérer ses exigences de peur de sédition et de révolte. En d'autres termes, le premier frein à l'Absolutisme du Prince, c'est son sens politique, le second c'est la Loi divine. Le Prince est responsable devant Dieu, mais devant Dieu seul, aucun individu n'ayant le droit de punir le Monarque en son nom.

D'une manière générale, toutes les fois que l'on parle de Souverain, c'est à l'Individu, à un Monarque que l'on songe. Hobbes, en effet, ne cache pas sa prédilection pour cette forme de Gouvernement; cependant sa doctrine

n'a pas été construite uniquement pour justifier la Monarchie absolue, elle peut servir à fonder toute espèce de Gouvernement, Démocratie ou Aristocratie, « car, dit-il » dans le *De Cive* (1), encore que j'ai tâché de persuader » par quelques raisons que la Monarchie est plus com- » mode que les autres formes de Gouvernement (laquelle » seule chose j'avoue que je n'ai pas démontré dans ce » Livre) je dis assez expressément qu'il faut donner à » toute sorte d'Etat une égale et souveraine puissance. » Ces trois formes de Gouvernement ont dans la Conception de Hobbes la même autorité despotique sur les Individus : ils concentrent également tous les Pouvoirs, et la Critique de la Division des Pouvoirs se justifie aussi bien du point de vue démocratique qu'au point de vue aristocratique ou monarchique ; la différence entre les formes de gouvernement consiste moins dans le degré d'autorité que dans le nombre des titulaires qui l'exercent. Comment peut-on concevoir dans le Système de Hobbes ces trois sortes de Gouvernement ?

Désignons par un X, pour mieux faire comprendre la pensée de Hobbes, le destinataire des Droits individuels. Ce destinataire peut être soit la Majorité (on a alors le *Gouvernement démocratique*, soit quelques individus (*Gouvernement aristocratique*), soit un seul (*Gouvernement monarchique*). Ces trois sortes de Gouvernements ont en somme une même origine populaire, mais la Monarchie présente un avantage sur le Système démocratique et sur le Système aristocratique. Nous insisterons sur l'un de ces avantages qui frappe Hobbes : c'est la continuité du pouvoir dans un système monarchique. Avec une assemblée (traduisez Parlement),les séances sont intermittentes, le pouvoir de l'assemblée est discontinu; ou bien l'assemblée

(1) *De Cive*, De la préface.

est seule souveraine, et alors pendant les vacances de l'assemblée, le pouvoir étant dissous, les hommes rentrent dans l'état de nature ; ou bien elle partage cette souveraineté avec un monarque qui exerce la souveraineté pendant l'intérim. Mais ce monarque pourra toujours se dispenser de convoquer l'assemblée ; lorsqu'il la convoque, il ne peut vouloir le faire à son détriment. Donc dans un système parlementaire le roi est le vrai souverain... Le parlementarisme est donc un régime bâtard.

Telle est la doctrine de Hobbes : elle exprime en un latin châtié, élégant, un absolutisme logique résultant d'un contractualisme individualiste. D'une tenue très serrée, peu accessible au vulgaire (l'auteur s'était interdit d'écrire la langue de son temps de peur d'être trop lu et de susciter des discordes), cette doctrine devait être réservée aux lettrés, amateurs de logique subtile et de systèmes élégamment construits.

Elle déplût en Angleterre moins peut-être par ses tendances politiques que par ses tendances religieuses. La partie relative à la religion mécontenta tout le monde, les catholiques, les dissidents, les théologiens offficiels, et le parti de la Cour lui-même.

Il combattait la distinction entre les deux pouvoirs et la prétention du Souverain Pontife de posséder le Royaume du Monde, celui du Christ étant à venir : il arrivait ainsi à reſuter l'idée d'une Eglise universelle et à assimiler l'Eglise et l'Etat. Les Evêques devaient être élus par le Peuple, partant par le Roi, son représentant, et ainsi Hobbes prenait nettement parti contre les Presbytériens ; il montrait la solidarité entre la question de la nomination des Evêques et celle du Fondement de l'Autorité royale, et il cite l'exemple des Ecossais qui revendiquent l'Election des Evêques et un gouvernement démocratique.

Hobbes eut, en outre, à lutter contre le Clergé qui mettait en doute son Orthodoxie. La Théologie de Hobbes, en effet, est, en quelque sorte, matérialiste. Nous devons un culte à Dieu parce qu'il est le plus fort, c'est la Crainte avant l'amour qui fonde la Religion.

Hobbes est accusé d'Athéïsme notamment en 1667. Il avait fait porter une critique hardie sur les Livres Saints, critique qui, par bien des côtés, fait pressentir Spinoza et Richard Simon : il note entr'autres dans le *Léviathan* que le Pentateuque n'est pas de Moise, que le Royaume de Dieu, que l'on entend aujourd'hui comme la Félicité éternelle dont on jouira après la Mort, veut dire le Royaume qui a été constitué par le consentement du Peuple israëlite. Enfin, çà et là, on trouve à l'égard des choses religieuses une ironie qui fait pressentir Swift.

Voici ce qu'il dit des Mystères : « *Mysteria ut pillulæ,* » *quas morbo laborantibus prescribunt Medici, si deglu-* » *tantur integræ, sanant ; mansæ autem, plerumque revomuntur.* »

Son *Leviathan* devait mécontenter non seulement les Théologiens, mais le parti royal lui-même ; l'anglicanisme de Hobbes devait paraître suspect à la Cour au moment où l'on s'efforçait insidieusement de restaurer le Catholicisme.

Après quelques polémiques, surtout avec des théologiens, son œuvre est rapidement oubliée en Angleterre. Filmer l'a supplanté. En fait, Locke ne le cite jamais.

En Hollande, son ouvrage est mieux connu : Grotius, quelque temps avant de mourir, avait blâmé sa doctrine. Dans une lettre adressée à son frère (11 avril 1643, lettre 648), Grotius écrit :

« *Librum de Cive vidi ; placent quæ pro regibus dicit, fundamenta tamen quibus suas sententias superstruit,*

probare non possum. Putat inter homines omnes; a natura esse bellum, et alia quædam habet nostris non congruentia Nam et privati cujusque officium putat sequi religionem in patria sua probatam, si non adsensu at obsequio; multa et alia quædam quæ probare um possum. »

Spinoza s'inspire de l'œuvre de Hobbes, et les ressemblances entre sa politique et celle de Hobbes sont si frappantes qu'il éprouve le besoin d'en marquer expressément la différence. Une bonne édition des œuvres complètes de Hobbes venait de paraître en 1668, à Amsterdam, quand Spinoza écrit le traité *Théologico politique* (1672).

En France, Hobbes jouit d'une grande estime. Un de ses amis, Sorbière, traduit en français les *Eléments du Citoyen*, le *Corps politique* et la *Nature humaine* (1649, 2e édit. 1787). Louis XIV est enthousiaste de ses doctrines. On sait que Bossuet possédait un exemplaire de ses œuvres dans sa bibliothèque, on verra tout le parti qu'il a su tirer de Hobbes dans sa *Palitique tirée de l'Ecriture Sainte*. Enfin, au XVIIIe siècle, chez un homme qui semble aux antipodes des tendances de Hobbes, son action ne laisse pas que de se faire sentir.

Nous retrouverons chez Rousseau cette aversion pour le gouvernement parlementaire ; on sait que Rousseau reproche au Parlement de confisquer le droit du peuple, la notion de l'indivisibilité de la souveraineté, enfin la formule même du pacte d'Association ; Hobbes a fourni, en quelque sorte, à Rousseau, le cadre juridique de ses doctrines.

VI

Comme Hobbes, Spinoza développe les principes d'unc politique réaliste, comme lui, il oppose l'anarchie de l'état de nature au despotisme de l'état-civil, mais ces deux moments logiques de l'évolution politique, le premier postulant nécessairement le second dans toute sa rigueur. brutale, ne sont pour Spinoza que les deux pôles entre lesquels oscille la Cité : l'état d'équilibre, c'est la démocratie.

L'état de nature par ses excès nécessite une autorité ; mais cette autorité même, pour affermir son pouvoir, doit faire reposer celui-ci sur la convenance des individus : cette conciliation entre l'esprit d'indépendance et celui d'autorité, est exprimée dans le Contrat d'où naît la Cité, mais elle résulte du jeu même des forces sociales ; la liberté, comme l'autorité ont pour fondement la nature des choses, non pas cette nature pensée, raisonnée, des théoriciens du droit naturel, mais cette nature, naturante, profonde, mystérieuse, dont les manifestations surprennent parfois notre raison, par leur caractère de brutalité révoltante, ou la dépassent comme un mystère insondable.

Spinoza a écrit outre l'*Ethique* qui l'a immortalisé (1678), deux traités politiques, le *théologico-politique* (1670) et le *traité politique* inachevé (1678). Quelques détails succints sur la vie d'Spinoza ne sont pas inutiles pour expliquer le ton ou la tendance des deux derniers traités.

Sa vie et son œuvre. — Spinoza, né en 1632, vit pendant toute sa jeunesse dans la communauté juive de

Amsterdam. Entraîné par ses études philosophiques, son orthodoxie paraît suspecte à ses coreligionnaires qui l'excommunient en 1656. Quatre ans plus tard, nous le retrouvons comme conseiller et ami des frères de Witt, les seuls dont il ait consenti à accepter une pension. Mêlé au milieu républicain et calviniste, il appartint à un petit groupe d'hommes de bonne foi qui, las des disputes théologiques, se retiraient deux fois par an dans une retraite, aux îles de Rijnsborg. Ce groupe tolérant, (les *collectanten*) accueillait des juifs comme des catholiques ; on y reconnaissait quelques principes fondamentaux : l'amour de Dieu, l'amour de ses semblables.

Les deux traités politiques de Spinoza, bien que contenant une doctrine sensiblement analogue, répondent à des problèmes politiques différents. Le premier, le *théologico-politique* est écrit pour démontrer que la liberté de philosopher, non seulement peut être considérée comme sans danger, mais encore qu'on ne saurait la supprimer sans troubler la République et sans nuire à la Religion. Spinoza essaie de montrer que le contrat Hobbiste lui-même doit réserver la liberté de pensée.

Au moment où des discussions théologiques conduites sans méthode désolent le pays, par leur inintelligente intolérance, le problème capital, est de trouver une méthode d'interprétation qui concilie les esprits et rassure les chercheurs. Spinoza, en faisant porter sa critique sur les livres sacrés, critique géniale et qui a ouvert les voies à l'exégèse, montre toutes les scories de l'Ecriture Sainte ; avec un esprit respectueux des textes, il les interprète littéralement, humainement en philologue, en historien, en psychologue et non en théologien ni en métaphysicien, et ses recherches sagaces aboutissent à relever des obscurités, des naïvetés, des absurdités. Spinoza relève notamment les différentes sources du

Pentateuque, avec une sûreté que n'a pas démentie l'exégèse contemporaine.

L'intolérance, qui voudrait nous imposer l'observation littérale des préceptes divins, tels qu'ils sont contenus dans les livres sacrés, heurte donc le bon sens et la science : mais cette critique en apparence impie et dissolvante ne sert qu'à mieux fonder la foi. Ces imperfections et ces lacunes des livres sacrés, leur caractère parfois grossier et inexact, viennent de ce qu'ils s'adressent à un peuple encore en enfance et ignorant : la forme de la révélation est adaptée à la nature de ceux auxquels elle s'adressait.

La Bible est un livre sacré, non dans sa forme qui est humaine, mais dans son inspiration qui est divine. Reconnaître Dieu comme un Père très bon, très puissant, lui rendre le devoir, l'obéissance, en aimant les autres hommes, voilà la vraie loi dans toute sa pureté. Loin donc d'ébranler la Religion en la dépouillant patiemment de sa gangue grossière, l'Exégète en est le plus ferme soutien. Mais si la Raison démontre l'utilité et le bien fondé du libre examen, qui n'est qu'une forme de la liberté de penser, il faut prouver que, le voulut-il, le souverain, arbitre suprême en Hollande) des disputes religieuses qui troublent l'Etat, ne peut pas matériellement entreprendre sur cette liberté de penser (1) Supposons que, poussés par la raison à mettre fin à l'insécurité de l'état de nature, les hommes aient, par un Contrat, confié le droit naturel, identifié à leur puissance naturelle, à un individu auquel ils l'ont aliéné sans conteste. (Et cette hypothèse d'une monarchie est remplacée presque inconsciemment par celle d'une démocratie, tant cette forme de gouvernement paraît plus naturelle à un

(1) *Théol. Polit.* ch. XVI

Hollandais). — Ce gouvernement n'aura de droit que dans la mesure de sa puissance ; or le gouvernement n'a pas le moyen matériel de forcer un individu à croire ou à ne pas croire telle ou telle chose : son action porte sur sa volonté, non sur l'intelligence et la pensée. Il est donc contraint de respecter la liberté de penser. S'il s'obstine à la persécuter, son dessein est absurde et son action inefficace.

Le second traité de Politique pose un autre problème. Il s'agit de montrer comment la société où la souveraineté appartient au gouvernement monarchique ou aristocratique doit être instituée pour ne pas dégénérer en Tyrannie, et sauvegarder la liberté des citoyens ; en d'autres termes, quels que soient les pouvoirs attribués au souverain par le Contrat, il doit se diriger d'après des *principes démocratiques*. A l'époque où Spinoza compose cet écrit, Guillaume exerce la dictature, et ses partisans triomphent. Malgré son attachement à la cause des de Witt, Spinoza ne se renferme pas dans une opposition stérile. En attendant la réalisation des desseins du Prince, il faut tâcher d'infuser au nouveau gouvernement un peu du vieil esprit républicain d'avant 1672. Le meilleur moyen n'est pas de moraliser, mais de [illegible] comment, par la nature des choses, [illegible] cratie [illegible] sont obligés [illegible] déguisée.

La monarchie [illegible] tion posée par [illegible] à la volonté par[illegible] — [illegible] n'est en somme [illegible] gouverne [illegible] en fait son pouvoir [illegible]. La monarchie [illegible]

[illegible]
[illegible]

Sous une monarchie, tous étant à l'origine égaux et s'étant également dessaisis de leur droit naturel, doivent être de même égaux dans l'Etat. Spinoza va même jusqu'à proposer un communisme agraire à la Thomas Morus (1) l'Etat, concessionnaire des terres, se réserve le domaine éminent. — Le roi doit abolir les privilèges, les franchises municipales et provinciales. Il supprimera les Etats provinciaux indépendants. (2) Le pouvoir sera fortement centralisé. — Le roi exercera sa souveraineté aidé d'un conseil de cinquante membres nommés par lui. La monarchie tend donc à une démocratie égalitaire.

S'agit-il d'une aristocratie ; celle ci repose sur la décentralisation, l'autonomie ; elle doit compenser l'inégalité sociale par la liberté et une démocratie libérale.

Au terme de leur évolution, monarchie, aristocratie, postulent chacune un des éléments de la démocratie qui repose sur l'égalité et sur la liberté.

Le Contrat Social. — Malgré les préoccupations différentes qu'ils révèlent, ces deux traités sont écrits dans le même esprit, ils décèlent la même tendance réaliste.

Comme Hobbes, Spinoza adopte une conception matérialiste du droit naturel, comme Hobbes, Spinoza admet un Contrat où les individus aliènent tous leur droit. Mais la raison pour laquelle Spinoza échappe aux conséquences absolutistes de Hobbes, c'est que sa définition du droit de nature est infiniment plus compréhensive que celle de ce dernier.

« *Per jus et institutum naturæ nihil aliud intelligo quam regulas naturæ uniuscujusque individui secundum quas unumquodque naturaliter determinatum constituimus ad certo modo existendum et operandum. Ex gr.. pisces a*

(1) Pol. ch. VI, § 12.
(2) Pol. ch. VI, § 18, 30.

natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum » (ch. XVI. Théol. Polit).

Bien qu'irrationnel, ce droit n'est pas comme chez Hobbes uniquement passionnel. Il dépend de la nature de l'individu, et la nature enveloppe dans son sein une infinité de modalités qui se réalisent peu à peu : elle est un principe d'évolution. Aux phases de l'évolution de cette nature correspondent des systèmes de droit différents. D'autre part, si l'individu n'a de droit que dans la limite de sa puissance, il s'ensuit que le souverain auquel il confère son droit, n'a pas plus de droit que l'individu ne lui en confère. On pourrait trouver un biais pour fonder le droit naturel sur l'incessibilité de certaines prérogatives qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de céder. Sans se prononcer pour cette théorie, Spinoza fait découler les droits individuels de l'impossibilité pour le monarque d'assurer son pouvoir toutes les fois que ses actes éveillent des forces d'opposition qui le neutralisent. Les droits individuels ont donc une origine objective : ils dépendent de l'impossibilité matérielle de l'omnipotence du souverain. C'est ce que Spinoza indique très bien, en même temps qu'il marque nettement ce qui le différencie de Hobbes.

« *Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium... in hoc consistit, quod ego naturale jus semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratui, in qualibet Urbe, no plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis qua subditum superat, competere statuo quod in statu Naturali locum semper habet.* » (Lettre L, à Jarigh-Jelles, 2 juin 1674, édit. Van Vloten, l. 1 p. 360).

Quant au contrat qui prélude à l'état civil, Spinoza, qui n'a pas l'esprit juridique de Hobbes, le construit

avec moins de rigueur dogmatique que son illustre devancier. Les droits conférés au prince sont vagues, ce sont des droits qui évoluent sans cesse comme la nature individuelle qui les soutend.

Voici le texte même de ce contrat :

« *Verum, quia jam ostendimus jus naturale sola potentia uniuscujusque determinari, sequitur quod quantum unusquisque potentiæ quam habet in alterum vel vi vel sponte tranfert, tantum etiam de suo jure alteri necessario cedat et illum summum jus in omnes habere qui summam habet potestatem qua omnes vi cogere et metu summi supplicii quod omnes universaliter timent, retinere potest; quod quidem jus tamdiu tantum retinebit quamdiu hanc potentiam quidquid velit exequendi conservabit ; alias precario imperabit et nemo fortior nisi velit et obtemperare tenebitur.* » (*Théol. Pol.*, ch. XVI).

« L'ETHIQUE » ET LE « CONTRAT SOCIAL ».— La clef de l'interprétation de ce Contrat est dans la métaphysique même de Spinoza, de son panthéisme. Il faut saisir ce mouvement qui porte l'homme créature finie, modalité de la substance à s'identifier à sa nature qui est Dieu. Notre action est déterminée par notre connaissance et cette connaissance passe par trois phases : connaissance empirique ou imaginative, connaissance discursive ou intellectuelle, connaissance intuitive. A ces sortes de connaissances correspondent des types de vie morale : vie personnelle, rationnelle, amour intellectuel. La dernière, en effet, réalise la liberté qui est d'obéir à soi-même et non aux impulsions, de prendre conscience de sa vraie nature en réalisant sa fin supérieure. La Société passe par les mêmes phases que l'individu, elle comprend un état de nature en état civil, et peut être dans la pensée de Spinoza une cité de Dieu.

Tant que les hommes sont mus par des idées inadéquates, ils pensent que leur droit naturel, c'est-à-dire leur puissance, se mesure à leurs convoitises. Le résultat social de la vie passionnelle, est un cannibalisme sans trêve et sans merci. Comment sortir de cet état : De même qu'il existe un lien entre les stades et la connaissance, il en existe un entre les moments de l'évolution sociale. C'est le Contrat, qui repose aussi sur des passions : l'amour de la paix qui lui a donné naissance et la crainte du châtiment qui le fait respecter des hommes.

Esclaves de leurs passions, les hommes le sont de l'Etat, mais celui-ci est un libérateur. De gré ou de force son action doit reconnaître des limites : et ces limites sont la vie intellectuelle, qu'il est obligé faute de forces suffisantes de respecter. L'Etat est donc dans la vie sociale comme l'écran qui arrête les passions et laisse filtrer seulement les rayons lumineux de la connaissance intellectuelle. Dans la mesure où son institution a permis le développement à la vie intellectuelle, en exerçant sa contrainte sur les passions, il est un instrument d'émancipation et de libération.

A mesure que les sujets sentent le prix de la vie intérieure et de la connaissance intellectuelle, ils se détachent des choses dont la recherche entraîne les compétitions et les convoitises. Et l'Etat lui-même comprend, par l'intermédiaire de ses représentants, élevés à ce stade de développement, que sa mission ne consiste pas dans la répression brutale des individus, mais dans leur instruction et leur civilisation. Dans la mesure où cette action plus intelligente est plus douce, les individus aiment cet Etat qu'ils avaient accepté sous le coup de la nécessité et subi par contrainte; ils sentent le rôle bienfaisant de l'Etat, et c'est leur adhésion libre et réfléchie et leur soumission reconnaissante qui, en assurant leur autonomie, fait la véritable force de l'Etat.

Mais, peut-être, (et le but de la première partie du *Théologico-Politique,* et le dernier livre de l'*Ethique* autorisent cette hypothèse), peut-être y a-t-il une Cité plus haute : Cité religieuse faite de la communion des libres esprits, parvenus à la connaissance du troisième genre, où nous prenons conscience de notre participation à Dieu et nous élevons à Lui. Le Culte de Dieu fondé d'abord sur la passion (crainte), sur le raisonnement (théologie), repose, en définitive, sur l'amour intellectuel (foi) : d'abord établi sur la contrainte, il est un élan joyeux vers Dieu.

De ce point de vue, nous connaissons aussi que les autres hommes participent à la nature divine. L'amour de Dieu suppose donc aussi l'amour des hommes et celui-ci le fortifie à son tour.

« L'amour de Dieu ne peut-être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu d'un même lien d'amour » (*Ethiqne*, Prop. 20).

Spinoza inaugure les grandes métaphysiques théologiques, politiques, morales, dont l'Allemagne du début du XIXe siècle verra l'épanouissement. Son influence politique est à peu près nulle. Spinoza, au XVIIe et au XVIIIe siècle, est synonyme d'athée ; Rousseau le désigne d'ailleurs par cette épithète (1) ; exhumé de l'oubli vers la fin du XVIIIe siècle, par Jacobi, il n'exercera aucune action sur les spéculations politiques sollicitées par le Contrat social de Rousseau.

Au milieu du XVIIe siècle, malgré l'affinité apparente de sa doctrine du droit naturel avec celle de Hobbes, malgré l'intérêt positif de ses écrits politiques, Spinoza reste un isolé.

(1) VIe lettre de la montagne.

VII

Avec Bossuet, nous retrouvons le Hobbisme intransigeant ; un absolutisme moins brutal tempéré par des admonestations au Prince, mais élevé à la hauteur d'une Institution divine.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE SA POLITIQUE. — Comme chez Hobbes, pour Bossuet l'Absolutisme a un caractère d'Utilitarisme social, mais à l'arrière-plan on voit les desseins de la Providence. La *Politique tirée de l'Ecriture Sainte* est conçue dans le même esprit que le *Discours sur l'Histoire Universelle.* Chez Bossuet on ne retrouve pas l'argumentation pressante et serrée de Hobbes. Bossuet n'est pas un philosophe ni un juriste, il appartient à cette grande lignée de gens d'Eglise, hommes d'Etat, qui compte Richelieu et Mazarin parmi ses plus illustres représentants. Bossuet s'est fait un petit nombre d'idées claires,nettes et superficielles, rédigées en forme de Catéchisme. Il essaie bien de s'exprimer en termes abstraits : « Je déclare une fois de plus que les lois partilières des états non plus que les faits personnels ne sont » l'objet que je me propose « (5e avertis. au prot § XLIX) ; la forme extérieure de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte* divisée en Livres, Articles, Propositions fait même songer à l'Ethique; son argumentation présente ce caractère particulier qu'elle se donne pour théologique. Bossuet poursuit à rebours l'œuvre des Monarchomaques. Ceux-ci avaient tiré de l'Histoire Sainte des arguments en faveur de la Monarchie tempérée : Bossuet va retrouver dans l'Ecriture Sainte des preuves de l'Institution

divine de la Monarchie absolue. Un pareil dessein, excusable au XVIe siècle, est un anachronisme au XVIIe, le siècle des Spinoza et des Richard Simon. Bossuet, qui à bien des égards peut être considéré comme le dernier des Pères de l'Eglise, ignore l'Exégèse ; il cite avec intrépidité des textes bibliques dont il ignore la leçon exacte, l'origine et le sens historique. Aussi bien l'Ecriture Sainte ne vient dans l'ouvrage que pour confirmer les vues du Politique.

En réalité l'Ecriture Sainte est un moyen commode d'écarter les discussions oiseuses. C'est une autorité péremptoire.

On sent dans le développement même l'esprit autoritaire de Bossuet. Il faut voir comment il discute avec ses adversaires :

« Pour les frivoles raisonnements dont se servent les spéculatifs pour régler le droit des puissances qui gouvernent l'Univers, leur propre Majesté se défend (celle des Rois) et il n'y aurait qu'à mépriser ces vains politiques qui, sans connaissance des affaires publiques, pensent pouvoir assujettir le trône des Rois aux Lois qu'ils dressent parmi leurs Livres ou qu'ils dictent dans leurs Ecoles. » (5me *Avertissement sur les Lettres de M. Jurieu*, § LIX).

Ce qui caractérise l'Absolutisme de Bossuet, c'est l'essence religieuse et sacrée qu'il attribue au roi. Bossuet ne dit-il pas que la personne des Rois est sacrée, que la Majesté est l'Image de la Grandeur de Dieu dans le Prince. Et ces expressions ne sont-elles pas la traduction autorisée de ce Cérémonial qui entoure, à Versailles, la Royale idole ?

Bossuet a exprimé ses idées politiques, surtout dans la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*. Les six premiers

livres ont été écrits pour le Dauphin, de 1670 à 1681, pendant son préceptorat ; il en écrivit quatre autres peu après, à Meaux ; l'ouvrage complet n'a été édité qu'en 1709. Dans sa *Polémique contre les Protestants*, Bossuet a été amené à préciser certains points de sa Politique (5e *Avertissement*). Dans ce cinquième avertissement, Bossuet combat les Théories Monarchomaques de Jurieu. Armé de la critique hobbiste, il essaie de montrer au Ministre protestant que c'est la fondation du Gouvernement qui est antérieure à l'Institution d'un Peuple, et que celui-ci n'existe qu'autant qu'il possède un Gouvernement régulier, il ne peut donc donner des Pouvoirs à un Gouvernement qui est sa Raison d'être et qui lui confère l'existence.

La Politique tirée de l'Ecriture Sainte et le Contrat. — Dans le premier Livre de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, Bossuet recherche les origines des principes de la Société parmi les Hommes. Il montre que l'Homme est fait pour vivre en Société et il le prouve par la Volonté de Dieu, par la similitude de notre Nature, par l'Intérêt même qui nous unit. Mais la sociabilité naturelle a été traversée par les Passions. La Société humaine s'est divisée en plusieurs Nations (et ici, la Bible nous montre Caïn tuant son frère Abel ; la dispersion des Hommes après la Tour de Babel, etc). Dans ces nouvelles Sociétés, les Hommes étant devenus intraitables par la Violence de leurs Passions et incompatibles par leurs humeurs différentes, il en est résulté des querelles.

« Si Abraham et Loth, deux hommes justes et d'ailleurs si proches parents, ne peuvent s'accorder entre eux à cause de leurs domestiques, quel désordre n'arriverait pas parmi les Méchants ? » (1)

(1) *Polit.* l. 1, art. IV, prop. 1.

Les Hommes ne pouvaient être unis à moins que de se soumettre tous ensemble à un même Gouvernement qui les réglât tous ; en effet, la Justice n'a de soutien que l'Autorité et la Subordination des puissances ; quand chacun fait ce qu'il veut et n'a pour règle que ses Désirs, tout va en confusion. Aussi, les Hébreux éprouvèrent-ils le besoin de s'unir avant d'entrer en Chanaan.

D'autre part nous lisons dans *les Rois* :

« Au commandement de Saül et de la puissance légitime, tout Israël sortit comme un seul homme. » (I Reges, XI, 7.)

Et dans Esdras (I-II, 64) :

« Ils étaient 40.000 hommes et toute cette multitude était comme un seul. Voilà quelle est l'Unité d'un peuple lorsque Chacun, renonçant à sa volonté, la transporte et la réunit à celle du Prince et du Magistrat ; autrement nulle union ; les peuples errent vagabonds comme un troupeau dispersé. » (1)

Aussi pour Bossuet, fort de l'Ecriture Sainte ainsi expliquée, la Société politique résulte d'un Contrat, mais l'on chercherait vainement dans Bossuet un développement explicite de ce Contrat ; autant qu'on peut en juger par la quatrième proposition de l'Article 3, livre I, chaque Particulier renonce au Droit d'occuper par force ce qui lui convient :

« Vous introduirez le Peuple dans la Terre que Dieu lui a promise, dit Moïse à Josué, et vous la leur distribuerez par le Sort. De là est né le droit de Propriété, et en général, tout droit doit venir de l'Autorité publique. »

(1) *Pol.*, art. III, prop. III.

En somme, l'Etat est répartiteur de Droits:

«... Toute la force est transportée aux Magistrats souverains, chacun l'affermit au préjudice de la Sienne et renonce à sa propre vie, en cas qu'il désobéisse. On y gagne, qu'on retrouve en la Personne de ce Suprême Magistrat plus de force qu'on n'en a quitté pour l'autoriser puisque l'on y retrouve toute la force de la Nation réunie ensemble pour nous secourir »

Ainsi l'Etat a pour origine un Contrat analogue à Celui que nous décrit Hobbes : transfert individuel et total de force à un Gouvernement.

Mais tout Gouvernement a besoin de Lois ; il faut des règles générales de Conduite : la Loi a pour fin le bonheur commun ; ses qualités sont l'impartialité, la justice, son caractère est d'être sacré et inviolable. Ces derniers traits pourraient être déduits de la Conformité des Lois avec la Nature, c'est-à-dire avec la Droite Raison et l'Equité naturelle ; mais Bossuet fait remarquer que tous ceux qui ont parlé de la nature de la Loi l'ont regardée dans son Origine comme un Pacte et un traité solennel par lequel les hommes conviennent ensemble, par l'Autorité des Princes, de ce qui est nécessaire pour former leur Société.

« On ne veut pas dire par là, dit Bossuet, que l'autorité des Lois dépend du consentement et acquiescement des Peuples, mais seulement que le Prince, qui d'ailleurs, par son Caractère, n'a d'autre intérêt que Celui du Public, est assisté des plus sages têtes de la Nation, et appuyé sur l'expérience des siècles passés. » (1)

Quand Dieu révèle la loi à Israël, il assemble son Peuple et leur fait proposer à tous la Loi, et les en fait tous

(1) *Pol.* l. 1, Art. IV, prop. IV.

convenir en sa présence (Deutéronome) ; Moïse est le Médiateur entre Dieu et le Peuple qu'il représente, et il fait consentir les Hommes à l'alliance qu'il a conclue avec Dieu, mais il faut remarquer que Dieu n'avait pas besoin du consentement des Hommes. Dieu a voulu rendre la Chose plus solennelle et plus ferme en les obligeant à la Loi par un Traité exprès et volontaire :

« Le traité qu'on vient d'entendre, dit encore Bossuet, a un double effet ; il unit le Peuple à Dieu et il unit le Peuple en soi-même. Le Peuple ne pouvait s'unir en soi-même par une société inviolable, si le traité n'en était fait dans son fonds en présence d'une puissance supérieure, telle que celle de Dieu protecteur naturel de la Société humaine et inévitable vengeur de toute contravention à la Loi.

» Mais quand les hommes s'obligent à Dieu, lui promettant de garder tant envers lui qu'entre eux tous les article de la Loi qu'il leur propose, alors la Convention est inviolable, autorisée par une Puissance à laquelle tout est soumis.

» C'est pourquoi tous les peuples ont voulu donner à leurs Lois une origine divine et ceux qui ne l'ont pas eue ont feint de l'avoir. » (Liv. I, art. IV, prop. VII)

Ce contractualisme théologique est on ne peut plus faible. Bossuet aurait pu se dispenser de violenter les textes pour montrer le caractère absolutiste ou unilatéral du Contrat social chez les Hébreux : Hobbes et Spinoza avaient surabondamment démontré que la politique des Hébreux n'était pas applicable aux nations chrétiennes. Tout l'anglicanisme de Hobbes, que celui-ci aurait pu fonder uniquement sur l'Histoire des Peuples d'Israël (et Hobbes avait la part belle pour nier au nom de cette histoire la distinction entre les deux pouvoirs), tout cet anglicanisme repose sur une construction théologique

analogue à la construction de la Cité. Or, si pour la partie proprement religieuse, l'Histoire sainte est inutilisable, à plus forte raison pour la partie civile.

Bossuet examine ensuite, après la Théorie des Lois, celle de l'Autorité. Le Gouvernement doit être confié à un Monarque ; contrairement à Hobbes, qui considère la Démocratie comme la Forme la plus ancienne, d'où sont sortie par évolution la Monarchie et l'Aristocratie, Bossuet attribue l'antériorité à la Monarchie ; il la considère d'ailleurs comme préférable. Cette antériorité et cette supériorité, il les justifie par des arguments traditionnels. La Monarchie est le Gouvernement de l'Univers : la Monarchie est le Gouvernement qui ressemble le plus à celui de la Famille, c'est l'aboutissant logique de l'évolution familiale. La Monarchie assure l'Unité de l'Etat ; la continuïté de succession évite les cabales ; la Divinité du Roi rend la soumission plus facile.

Les principaux caractères de cette dignité monarchique sont : d'être sacrée, paternelle, absolue et raisonnable.

L'autorité royale est sacrée, car elle vient de Dieu : le roi est saint : les rois sont en quelque sorte des Dieux, ces Dieux ne sont pas des despotes mais des Etres raisonnables qui ont des devoirs. Cette Restauration du Droit divin marque la dernière étape de l'*Omnis potestas a Deo.* Nous avons vu qu'à l'origine, dire que les Rois règnent par Dieu équivalait à affirmer que leur Pouvoir précaire n'avait pas d'autre fondement que la Miséricorde divine, que plus tard au temps de la querelle entre le Sacerdoce et l'Empire, cette formule constituait une affirmation d'indépendance du temporel à l'égard du spirituel et qu'enfin au XVIe siècle, pour les Monarchomaques, cette formule justifiait la soumission du Prince aux Lois religieuses et subordonnait l'obéissance des Sujets à l'observation de ces Lois par le Monarque.

Pour Bossuet, le Droit divin apparaît comme une addition à l'autorité du Monarque, instituée par le transfert de Droits individuels. Le droit divin rend cette œuvre humaine respectable et sacrée (1). Le droit divin permet en outre de donner au Roi une autorité absolue; l'ordre d'un pouvoir laïque est discutable, celui d'un pouvoir divin s'impose sans conteste : sa nature même nous force à incliner notre Raison. Le Droit divin est donc un expédient destiné à renforcer l'Absolutisme et notamment à le défendre contre les attaques du Bon sens, de la Logique et de la Raison.

Cependant Bossuet développe la tradition française de l'Absolutisme, Absolutisme fondé sur l'Utilitarisme social. On retrouverait chez Bossuet les idées du Testament politique de Richelieu : le Roi doit être absolu parce qu'il faut un pouvoir fort qui puisse parer rapidement à toutes les éventualités politiques et parce que celui qui est à la tête du Gouvernement sait mieux que les Sujets ce qu'il convient de faire. Mais cet absolutisme n'est pas chez Bossuet aussi impérieux que chez Hobbes, et d'abord le Prince est soumis aux Lois de la Raison, et sur ce point Bossuet est d'accord avec Louis XIV lui-même qui se fait une très haute idée des Devoirs que lui impose sa mission. Le Prince est aussi soumis aux Lois fondamentales et là encore Bossuet, profondément imbu de la Tradition française, se sépare encore de Hobbes : le Monarque ne pourrait aliéner le Royaume par exemple. Le Roi a des devoirs, soit, mais ces devoirs n'ont pas pour corrélatif des droits attribués aux Sujets; les Sujets n'ont que des Devoirs, ils doivent obéir au Prince même impie ou persécuteur : en cas d'un ordre contre la Volonté évidente de Dieu, ils n'ont qu'un droit individuel d'abstention ; et Bossuet,

(1) Livre III, art. II.

entrepris sur ce point par Jurieu (*Lettre pastorale* (1689) — *Soupirs de la France esclave*, (1691), réfute, appuyé par la solide argumentation de Hobbes, le système de Jurieu. Jurieu est le dernier des Monarchomaques français, il oppose au Prince un Contrat conclu par le Peuple avec lui ; qui dit Contrat dit Obligation de respecter, et Jurieu fait allusion à la révolution anglaise de 1688. Les vues Monarchomaques de Jurieu sont d'abord confirmés par les arguments historiques qu'il essaie d'emprunter à l'Histoire de l'Ancienne France, puis par les arguments juridiques traditionnels.

Bossuet élargit le débat et montre que les doctrines politiques des Protestants prêchant la Révolte, impatients d'une Autorité quelconque, sont solidaires de la Doctrine anarchiste, de la Liberté d'examen. Mais pour en revenir à un objet plus précis, notons que Bossuet fait la critique de la notion de Peuple :

« Si, parce qu'il a fait toutes les formes de Gouvernement, il en est le maître, il est le maître de toutes puisqu'il les a toutes faites également.

» M. Jurieu prétend, par exemple, que la puissance souveraine est partagée en Angleterre entre les Rois et les Parlements, à cause que le Peuple le veut ainsi, mais si le Peuple croît être mieux gouverné dans une autre forme de Gouvernement, il ne tiendra qu'à lui de l'établir, et il n'aura pas moins de pouvoir sur le Parlement qu'on veut lui en attribuer sur le Roi. Il ne sert de rien de répondre que le Parlement c'est le Peuple lui-même, car les Evêques ne sont pas le Peuple, les Pairs ne sont pas le Peuple, une Chambre Haute n'est pas le Peuple : si le Peuple est persuadé que tout cela n'est qu'un soutien de Tyrannie et que les Pairs en sont les fauteurs, on abolira tout cela. Cromwel aura eu raison de réduire tout aux Communes et de réduire les Communes mêmes à une nouvelle forme. On établira si l'on veut une République... si les provinces ne conviennent pas de la forme

du Gouvernement, chaque Province s'en fera un comme elle le voudra etc. » (5e avertissement, § LVIII)

Bossuet montre donc l'impossibilité d'une représentation adéquate du Peuple qui a pour conséquence l'instabilité de toute Autorité. Et d'ailleurs, le vice du système de Jurieu, comme le démontre la citation, c'est d'attribuer au Peuple une existence personnelle. Pour retrouver le Peuple, on l'a vu, il faut morceler la Nation et pousser l'analyse jusqu'à l'Individu ; le peuple n'est pas autre chose qu'une collection d'individus. Ce qui fait la personnalité du peuple, c'est le Gouvernement qui concentre ces individualités éparpillées. Avant donc d'examiner comment un Peuple peut conférer des droits à un Monarque, il faudrait se demander au préalable qu'est-ce qui constitue un Peuple ; attribuer au Gouvernement des origines populaires, c'est tourner dans un Cercle vicieux puisque c'est le Gouvernement qui donne l'Etre à ce même Peuple.

Les livres surajoutés par Bossuet n'apportent aucun changement aux grandes lignes de sa politique : il développe une Théorie de la Justice et de l'Impôt; on peut remarquer toutefois que pour Bossuet la Justice ne se borne pas à apprécier les Droits individuels, mais consiste à les répartir et cette conséquence se tire naturellement des prémisses Hobbistes puisqu'il n'y a pas de droit individuel et que les Droits, dans la Société civile sont des concessions du Souverain.

D'autre part la conception de l'Impôt est chez Bossuet moins absolutiste qu'on ne pourrait l'attendre de son Système. L'Impôt est la part de nos Biens nécessaire à l'entretien de la puissance publique.

Ainsi, avec Bossuet, l'Absolutisme atteint à son apogée. Il est l'aboutissant naturel d'une tradition commencée

déjà par les Légistes de François Ier, fortement marquée par un philosophe comme Bodin et nettement exprimée au début du XVIIe siècle par un Légiste comme Lebret ; mais cette tradition avait besoin d'un système pour s'exprimer. Conformément aux tendances les plus naturelles du XVIIe siècle, ce Système obtiendra d'autant plus l'adhésion des esprits qu'il revêtira une forme plus logique. C'est sur le patron du Système de Hobbes que Bossuet a construit ses théories. Il a éliminé du Hobbisme ses raisonnements matérialistes ou trop nettement utilitaires qui répugnaient à l'esprit français et il a revêtu son Monarque d'un peu de la splendeur de la Majesté divine. L'Absolutisme en France pourra continuer à faire de nouveaux progrès. Au XVIIIe siècle Louis XV pourra dire, non sans quelque insolence, au Parlement :

« Nous ne tenons notre couronne que de Dieu ; le droit » de faire des Lois, par lesquels nos Sujets doivent être » conduits et gouvernés, ne nous appartient qu'à Nous » seul, sans dépendance et sans partage ». (1)

La tradition absolutiste, à partir de Bossuet, ne trouve plus d'écho dans les doctrines. Si Fénelon affirme encore le Droit divin des Rois, il le tempère par des assemblées représentatives, et des conseils aristocratiques.

VII

Locke clôture le XVIIe siècle, mais c'est un devancier ; dans son œuvre on voit poindre le XVIIIe siècle ; son influence sur cette époque ne le cèdera qu'à celle de Rousseau. Nous trouvons l'inspiration de Locke dans la conception sensualiste et empiriste qui domine la philosophie

(1) Edit de décembre 1770, Isambert : anc. Lois : XXII, 500.

française des Encyclopédistes : les idées de Voltaire et de Diderot sont des adaptations de l'*Essai sur l'Entendement*. Le déisme français a ses origines dans le catéchisme latitudinaire du *Traité de la Tolérance ;* au point de vue social, son libéralisme, établi sur la division des pouvoirs, frappera Voltaire et Montesquieu : il n'est pas jusqu'à sa théorie de la propriété privée, fondée sur le droit naturel et justifiée par le travail, qui n'exerce une action directe sur les Physiocrates.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE SON ŒUVRE. — Sous ses différents aspects, la pensée de Locke procède d'une même tendance : l'individualisme. Il est le premier philosophe psychologue, tous les philosophes cartésiens étaient partis du moi pour s'élever à Dieu : le moi c'était ou la raison, parcelle de la substance divine, ou le corps, fraction de l'étendue ; l'existence personnelle est précaire dans leur système. L'empirisme de Locke fait du moi un système autonome de sensations. Ses théories religieuses sont encore individualistes : chaque individu différant des autres exprime des conceptions religieuses à sa manière, toutes les interprétations de la divinité sont également légitimes. On doit donc respecter toutes les sectes. Locke fait cependant exception pour les athées et les catholiques, mais ces exceptions se justifient par des raisons politiques. On ne tolèrera pas dans l'Etat ceux qui nient l'existence de Dieu, parce que les premiers contrats et serments qui sont le lien de la société humaine n'ont pas de prise sur un athée, de même, ceux qui prétendraient à des prérogatives exceptionnelles et tendraient à détruire à leur profit la Liberté politique et l'Egalité, sous prétexte que leur Religion est la vraie et la seule orthodoxe ;

« A plus forte raison une Eglise constituée sur de telles bases que personne n'y peut entrer sans se vouer *ipso facto* à la protection et au service d'un prince étranger, car le magistrat ne peut laisser s'établir sur son pays une juridiction étrangère ni souffrir que son peuple soit enrôlé en quelque sorte contre son propre gouvernement. »

Cette justification opportuniste du bill du Test frappera Rousseau qui, malgré son individualisme religieux, bannira de l'Etat, pour des raisons analogues, les catholiques ultramontains. (*C. soc.*, l. IV, ch. VIII.)

Individualiste, Locke l'est en matière politique : l'individu est, par sa nature, investi de certains droits dont il ne peut pas plus se dépouiller que de sa personnalité. L'Etat a pour unique mission de faire respecter ces droits : la société politique loin de les fonder est instituée uniquement pour les consolider. Son individualisme se manifeste encore en économie politique. C'est l'individu qui se crée sa propriété et non l'Etat qui la lui concède.

Cet individualisme foncier n'est pas un fait nouveau dans l'histoire des doctrines ; il est réalisé sous une forme approchée par le droit naturel des publicistes du moyen-âge ; mais le droit naturel qui impose le respect des individus est une règle objective. L'individu est respectable non pour lui-même, mais par égard pour la volonté divine. A la fin du XVIIIe siècle, Kant fondera sur l'autonomie de la personne l'individualisme moderne. Locke, lui, est individualiste par scepticisme ; il n'y a pas de règle commune absolue ni en philosophie, ni en religion, ni en politique ; il n'y a pas de loi universelle et nécessaire. La contrainte sociale doit être un minimum exigé pour la vie commune. C'est ce relativisme qui se traduit dans l'allure générale de ses écrits : il est plutôt psychologue et essayiste que logicien et géomètre. Aussi y a-t-il plus d'observation, plus d'expérience personnelle, mais moins de rigueur et de

systématisation dans sa doctrine que dans celle de ses contemporains.

Si, par bien des côtés, Locke est un précurseur, il ne cesse pas d'être un homme de son temps ; sa politique exprime les différents milieux dans lesquels sa pensée s'est nourrie et développée : le milieu puritain dans lequel s'est écoulé son enfance (son père s'était enrôlé en 1640 dans l'armée du Parlement), le milieu libéral (il était l'ami de Shaftesbury et il a été accusé d'avoir participé avec lui au complot Wigh de 1683) ; le milieu constitutionaliste (il a été le conseiller officieux de Guillaume d'Orange auquel il avait été présenté lors de son exil en Hollande). On retrouve même des éléments de la tradition féodale : les Bracton, les Fortescue, ont pleinement influé sur ses conceptions politiques. Nous montrerons en temps voulu cette influence.

L'œuvre politique de Locke est contenue dans l'*Essai sur le Gouvernement civil* (1691) et dans la *Constitution de la Caroline*, rédigée par lui sur la demande de Shaftesbury, qui était un des huit lords propriétaires de la colonie (1669).

Au point de vue spécial qui nous occupe, la contribution de Locke à l'idée de Contrat social, il nous faut marquer les caractères de sa conception de Contrat social pour la situer dans le régime politique qu'il conçoit comme idéal.

Locke a essayé de concilier deux choses : la démocratie puritaine et le parlementarisme libéral. Plus pratique que les puritains, Milton, par exemple, il voit les inconvénients du gouvernement direct et les avantages du régime traditionnel : plus philosophe que les vieux légistes anglais, il cherche le fondement de la pratique constitutionaliste. Il empruntera à la Démocratie puritaine le Contrat social, conçu comme un pacte d'union de société ;

et au parlementarisme la pratique de la séparation du législatif et de l'exécutif. Toute l'originalité de Locke réside dans la fusion de ces deux éléments.

A vrai dire, il s'agit plutôt d'une juxtaposition que d'une fusion : on ne voit pas, en fait, par quel procédé le Gouvernement est institué, commission ou contrat de souveraineté ; d'autre part, la séparation des Pouvoirs n'est pas une conséquence rigoureuse du Contrat social ; dans la *Constitution de la Caroline*, Locke imposait à la Démocratie puritaine un régime de polysynodie aristocratique, où le recrutement des conseillers était conçu tout à l'avantage des lords propriétaires. (Voir l'ouvrage de M. Gourd, *Chartes et Constitutions de l'Amérique du Nord*, tome I et II).

Dans l'*Essai sur le Gouvernement civil*, son idéal politique est celui d'une monarchie tempérée ; c'est le régime constitutionnel fidèlement observé par Guillaume III, après 1688.

La doctrine de Locke est issue d'une polémique contre l'absolutisme : toutefois, il ne cite jamais Hobbes, on a même douté qu'il ait lu ses œuvres : cependant, c'est bien Hobbes qu'il réfute lorsqu'il reproche à l'absolutisme de supprimer l'état de nature pour en laisser le privilège à un seul. Nous avons trouvé, d'ailleurs, le mot de Leviathan dans l'*Essai sur le Gouvernement* (p. 126 de la traduction fr. de 1691, Amsterdam). Son adversaire de prédilection est Filmer, l'auteur de *Patriarca*, Barclay même, l'adversaire des Monarchomaques à la fin du XVIe siècle. C'est à propos de l'absolutisme que Locke développe les deux parties de sa doctrine : *Théorie du Droit naturel* et du *Contrat Social ; Théorie du Gouvernement parlementaire*. Nous nous occuperons successivement de l'une et de l'autre, puisque, dans la pensée de Locke, elles sont solidaires.

L'ETAT DE NATURE. — Comme tous les publicistes, Locke part de l'état de nature pour reconstituer peu à peu le régime constitutionnel qu'il se propose de défendre. Celui-ci doit apparaître comme la conséquence naturelle de celui-là. De l'état de nature doit sortir la Société politique et de celle-ci le régime politique parlementaire.

Mais qu'est-ce que le droit naturel ? L'état de nature, chez Locke, n'est pas considérée comme une phase historique de l'évolution sociale ; il n'y a même pas rapport de succession logique entre l'état de nature et l'état social. Le droit naturel ne s'oppose pas au droit civil. Le droit civil n'est pas l'abrogation mais la promulgation du droit, de même que l'état civil n'est pas une substitution, mais une promotion de l'état de nature. Chez Hobbes, chez Spinoza, chez Bossuet l'état de nature était antérieur, logiquement ou historiquement à l'état civil, chez Locke, il est au cœur de l'état civil et celui-ci fait sa constitution positive. Cette juxtaposition ou plutôt cette superposition de l'état de nature et de l'état civil est déjà indiquée d'une manière remarquable chez un internationaliste Pufendorf, et les internationalistes maintiendront cette tradition intacte pendant tout le cours du XVIIIe siècle.

« L'Etat de nature, dit Pufendorf, est celui qui accompagne l'homme dès le moment de sa naissance indépendamment de toute volonté humaine et par un pur effet de l'institution divine. »

Et encore :

« L'Etat de nature considéré par rapport à autrui, est celui où l'on conçoit les hommes autant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature indépendamment de tout acte

humain et de toute convention qui les ait assujetis les uns aux autres d'une façon particulière (Puf. *de Jure* N et G l. 1 ch. 1) »

Avec moins de netteté que Puffendorf, Locke affirme la permanence du droit naturel dans la société civile. C'est l'idée des Pactes puritains, sociétés civiles instituées pour défendre et réaliser le droit naturel.

L'Etat de nature est, d'une manière génerale; une société sans gouvernement,c'est-à-dire sans agent chargé de faire appliquer le droit naturel ; en d'autres termes, une société régie uniquement par le droit naturel. Cet état subsiste entre nations indépendantes, entre deux hommes dans un désert, dans une société civile sans gouvernement légal.

C'est le rapport social qui existe entre les hommes en tant qu'hommes :

« Lorsque les hommes vivent ensemble conformément à la raison, sans aucun supérieur sur la terre qui ait autorité de juger leurs différents, ils sont précisément dans l'état de nature (*Gouv. Civil*, ch. II § 3.) »

Que sont les hommes à l'état de nature ? Ils sont libres et égaux. Qu'est-ce que cette liberté ?

« C'est l'état dans lequel sans demander de permission à personne et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de l'état de nature. »

Cette liberté porte donc sur le droit de disposer à sa guise de sa personne et de ses biens (ch. I § 1.)

Qu'est-ce que cette égalité ?

« Tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car, il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la Nature, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entr'elles sans nulle subordination ou sujétion. » (ch. 1, § 1.)

Cette liberté, cette égalité sont loin d'être une cause de conflit, et de conflit perpétuel comme pour Hobbes : d'abord les hommes à l'état de nature sont raisonnables, ensuite c'est cette liberté et cette égalité qui fondent leur obligation de s'aimer mutuellement et de se rendre les devoirs de charité et de justice. Cette égalité, ou plutôt cette similitude, nous avertit que nous sommes de même nature. Cette identité de nature m'apprend que si je « désire qu'autrui me fasse du bien, il faut que je fasse du bien à autrui ». (Ch. I, § 2.) Chez Locke, l'homme à l'état de nature est sensible et non égoïste, il est bon et non méchant. Cet état paisible de liberté et d'égalité naturelle, notons-le, est à la base de la société civile : c'est l'état dans lequel nous vivrions normalement, sans organisation politique.

Mais alors à quoi bon un gouvernement ?

Il est à remarquer que dans l'état de nature aucun magistrat n'est institué pour juger les offenses. Chacun est donc son propre juge et fait respecter lui-même son droit naturel. Les infractions se produisent exceptionnellement sans doute, la punition est juste et raisonnable, mais la possibilité d'une infraction et le droit éventuel de répression ont pour effet d'amener l'état de guerre ; cet état provient de l'incertitude où chacun se trouve des intentions de son agresseur : d'où le droit de vie et de mort dont on peut user à la moindre attaque.

Pour faire cesser l'inquiétude sociale et le trouble qui

résulte du système de la vengeance privée, il faudrait l'institution d'un arbitre qui connût des différends entre particuliers et fit réparer les dommages. Cet arbitre, c'est la Société politique. Ainsi, la raison d'être de l'autorité, c'est de mettre fin aux conflits qui naissent des dangers de l'initiative privée en matière répressive ; son rôle se borne donc à celui de gendarme : elle doit veiller uniquement à faire respecter les droits individuels ; elle ne saurait entreprendre sur ces droits individuels, puisqu'elle est uniquement instituée pour en assurer la protection. Il n'est donc ni utile ni nécessaire que le pouvoir soit absolu : l'attribution de droits absolus à ce pouvoir est donc inutile et dangereuse :

« En effet, personne ne peut désirer de m'avoir en son pouvoir absolu, que dans la vue de me contraindre par la force à ce qui est contraire au droit de ma liberté, c'est-à-dire de me rendre esclave. Afin donc que ma personne soit en sûreté, il faut nécessairement que je sois délivré d'une telle violence, et la Raison m'ordonne de considérer comme l'ennemi de ma conservation celui qui est dans la résolution de me ravir la liberté, laquelle en est pour ainsi dire le rempart... »

« Lorsque quelqu'un, dans l'état de nature, veut ravir la liberté de tous ceux qui sont dans cet état, il faut nécessairement supposer qu'il a le dessein de ravir toutes les autres choses, puisque la liberté est le fondement de tout le reste. (Ch. II, § 1.)

Si la liberté est inaliénable, elle est incessible, et l'absolutisme contractuel est inadmissible. Mais contre l'absolutisme traditionnel l'argumentation précédente est-elle plausible ? En fait, les raisonnements sur la nature du gouvernement sont dénués de portée pratique : il est inutile de discuter sur le fondement et les limites du Pouvoir, il préexiste à toutes nos ratiocinations. Nous

naissons toujours sous quelque gouvernement. Locke répond : « Celui qui exerce le gouvernement est né aussi, » par hypothèse, sous un gouvernement, par conséquent, » dans ce système, il n'y a pas de raison pour que son » pouvoir soit légitime. » (Ch. VII, § 10.) Mais il est un pouvoir plus sacré que tous les autres, c'est le pouvoir paternel : celui du père sur les enfants. Si l'on pouvait ramener le droit du prince à un droit de même nature, l'absolutisme serait solidement fondé. C'est à quoi s'est occupé Filmer. Hobbes lui-même avait su en tirer parti : les pères ont sur leurs enfants un véritable droit de propriété ; en contractant, les pères engagent leurs enfants et toute leur génération : le contrat est donc rendu définitif par ce détour. Pour Locke, qui attaque à sa base le droit patriarcal, les parents ont seulement des devoirs et non des droits : ainsi, le prince assimilé à un père, n'aurait qu'un pouvoir limité :

« Nous naissons libres aussi bien que raisonnables, quoique nous n'exercions pas d'abord actuellement notre Raison et notre liberté : l'âge qui amène l'une, amène aussi l'autre, et par là nous voyons comment la liberté naturelle et la sujétion aux parents peuvent subsister et sont fondées l'une et l'autre sur le même principe, (Ch. V, § 10).

Ainsi, le droit patriarcal n'est pas suffisant pour fonder le gouvernement. En réalité, le pouvoir du père de famille repose sur un contrat : le droit du père cesse quand l'enfant est à même de se suffire et de se conduire. Son autorité ne se continue au-delà de la majorité que par la volonté de ceux qui la subissent. Le droit patriarcal lui-même, que l'on oppose au contractualisme, repose donc sur le consentement des sujets.

Ainsi quelque système que l'on adopte pour fonder le

Pouvoir, il faudra recourir au Contrat pour expliquer la soumission des volontés individuelles, naturellement libres et raisonnables. Le Contrat social est le seul fondement de la Société politique.

Toute cette théorie générale de l'état de nature et du droit naturel aboutit donc à démontrer deux choses : d'abord, objectivement, que la société doit exercer un pouvoir limité sur ses membres ; ensuite que ce pouvoir doit émaner du consentement des individus, et qu'il ne peut reposer que sur leurs adhésions.

Le Contrat Social. — Le Contrat sera donc individuel et limitatif de droits. Mais cette doctrine même du Contrat est loin d'être précise chez Locke. Qui contracte, quel est le titulaire des droits ? Contracte-t-on collectivement, simultanément ? Il faut avouer que Locke est très imprécis.

Ce n'est pas le peuple qui contracte : ce sont les individus. Cela ne fait aucun doute dans la pensée de Locke. Mais avec qui contractent-ils ? Avec le Souverain, la Société, ou eux-mêmes.

Voici un premier texte qui semblerait autoriser cette première hypothèse :

« La fin donc et le grand objet de ce pouvoir lorsqu'il est entre les mains de chaque particulier dans l'état de nature, n'étant autre chose que la conservation de tous ceux de la société, c'est-à-dire de tous les hommes en général, lorsqu'il vient à passer entre les mains des magistrats et des princes, ne doit avoir d'autre fin ni d'autre objet que la conservation des membres de la Société sur laquelle ils sont établis, que la conservation de leur vie, de leur liberté et de leurs possessions. » (Ch. vii).

L'auteur semble faire allusion à un *pactum subjectionis* limitatif entre des individus et un ou des magistrats. En réalité, le passage prête à équivoque ; il s'agit de l'exercice du pouvoir social, et non de l'institution de ce pouvoir lui-même ; et cet exercice même, comme on le verra tout-à-l'heure, n'est pas d'origine contractuelle.

Un second texte semble vérifier la seconde hypothèse :

« Le premier pouvoir, qui est de faire tout ce que l'on juge à propos pour sa propre conservation et pour la conservation du reste des hommes, on s'en dépouille afin qu'il soit réglé et administré par les lois de la Société de la manière que la Conservation de celui qui vient à s'en dépouiller et de tous les autres Membres de cette Société le requiert : et ces lois de la Société ressèrent en plusieurs choses la Liberté qu'on a par les Lois de la Nature.

» On se défait aussi de l'autre Pouvoir, et on engage toute la force naturelle qu'on pouvait auparavant employer de son autorité seule pour faire exécuter les Lois de la Nature comme on le trouvait bon : On se défait, dis-je, de ce second pouvoir et de cette force naturelle pour assister et fortifier le Pouvoir exécutif d'une Société selon que ces Lois le demandent ». (Ch. VIII, § 8 et 9).

La Société semble donc être destinataire du transfert contractuel : et ce transfert limite le droit naturel individuel conçu dans sa pureté primitive.

Un troisième texte, destiné à justifier quelques limitations de droit naturel nécessitées par le fonctionnement même de la société politique, à savoir le droit de la majorité, permettrait d'interpréter le contrat comme un pacte mutuel :

« Lorsqu'un certain nombre d'hommes ont, par le consentement de chaque individu, formé une Communauté, ils ont par là fait de cette Communauté un corps qui eut le pouvoir d'agir comme un Corps doit le faire, c'est-à-

dire de suivre la Volonté et la détermination du plus grand nombre..... Ainsi chaque particulier convenant avec les autres de faire un corps politique sous un certain Gouvernement s'oblige envers chaque membre de sa Société de se soumettre à ce qui aura été déterminé par le plus grand nombre et d'y consentir ; autrement cet accord original par lequel il s'est incorporé avec d'autres dans une Société ne signifiera rien et il n'y a plus de Convention.... s'il peut se soumettre et consentir aux Actes et aux résolutions de la Société autant et selon qu'il le jugera à propos, il sera toujours dans une aussi grande Liberté qu'il l'était avant l'accord, ou qu'aucune autre personne puisse être dans l'Etat de Nature ». (Ch. VII, § 2)

Enfin, le Contrat est-il simultané, ou successif ? Est-il conclu par tous les individus à la fois, ou bien par chaque génération à sa majorité ? Les textes cités plus haut laisseraient entendre que Locke opte pour la première hypothèse ; il cherche même des exemples historiques de sociétés contractuelles. Cependant, par sa conception individualiste du droit naturel, il était amené à admettre un Contrat successif. Un Contrat simultané, définitif, n'est qu'un leurre pour un individualiste.

Locke dit très justement :

« Ainsi, le consentement de l'homme libre, né dans une société, lequel seul est capable de les en faire membres, étant donné séparément par chacun à son tour, selon qu'il vient en âge, et non par une multitude de personnes assemblées, le Peuple n'y prend pas garde (ch. VIII, § 23). »

Ces imprécisions proviennent des indécisions de Locke : il ne sait pas opter franchement entre un pacte de société et un pacte de souveraineté, un pacte simultané et un pacte successif. Ce flottement devient plus saisissant quand on passe à l'étude de sa théorie du gouvernement.

LE CONTRAT ET LE PARLEMENTARISME. — L'idéal de Locke est une monarchie tempérée, parlementaire : la société politique exerce par elle même l'autorité qui est répartie entre ses pouvoirs. Quels sont les rapports entre ces pouvoirs et la société politique ? Les magistrats sont révocables par le Peuple quand ils outrepassent leurs droits. Cette situation précaire dépend-elle d'un Contrat de souveraineté ? Locke ne le dit pas. Il semble que les gouvernants soient des représentants au sens moderne du mot : c'est-à-dire non pas des mandataires, mais des gérants d'affaires. C'est le rapport qu'il faut sous-entendre entre la société civile et le gouvernement.

La théorie du gouvernement est faite en quelque sorte de façon objective. Ce n'est que par rapport aux droits individuels que Locke impose telle ou telle forme au régime politique.

La clef de voûte de sa théorie du gouvernement est la division des pouvoirs ; ce sont des raisons pratiques, et non des clauses contractuelles qui l'imposent.

Il montre que la confusion du droit de faire les lois et de les faire exécuter aurait pour résultat la tyrannie ou l'oligarchie.

« Le pouvoir législatif est ce qui a le droit de régler comment les forces d'un Etat peuvent être employées pour la conservation de la Communauté et de ses Membres. Mais parce que ces Lois, qui doivent être constamment exécutées et dont la vertu doit toujours subsister, peuvent être faites en peu de temps, il n'est pas nécessaire que le Pouvoir législatif soit toujours sur pied, n'ayant pas toujours des affaires. Et, comme aussi ce peut être une grande tentation pour la fragilité humaine et pour ces personnes qui ont le Pouvoir de faire des Lois, d'avoir aussi entre les mains le Pouvoir de les faire exécuter, par lequel ils peuvent s'exempter eux-mêmes de l'Obéissance due à ces Lois qu'ils ont faites et être portés à ne se

proposer soit en les faisant, soit lorsqu'il s'agit de les exécuter, que leur propre avantage et avoir des intérêts distincts et séparés des intérêts du reste de la Communauté et contraires à la fin de la Société et du Gouvernement : c'est pour cela que, dans les Etats bien réglés où le Bien-Etre est considéré comme il doit être, le pouvoir législatif est remis entre les mains de diverses personnes qui, duement rassemblées ont elles seules ou conjointement avec d'autres le pouvoir de faire des lois auxquelles, après qu'ils les ont faites et qu'ils se sont séparés, ils sont eux-mêmes sujets, ce qui est un motif nouveau et bien fort pour les engager à ne faire de Lois que pour le Bien public.

» Mais, parce que les Lois qui sont une fois et en peu de temps faites ont une vertu constante et durable, qui oblige à les observer et à s'y soumettre continuellement, il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque puissance sur pied qui fasse exécuter ces Lois et qui conserve toute sa force. Et voilà comment le Pouvoir législatif et le Pouvoir exécutif se trouvent souvent séparés. » (Ch. XI)

Locke distingue encore un autre pouvoir, le Pouvoir confédératif chargé de régler les Relations à l'Extérieur, mais il le confie à l'Exécutif. En somme, le régime normal pour Locke, c'est le Régime parlementaire ; une Assemblée aux sessions intermittentes et un Pouvoir chargé d'exécuter les Lois édictées par cette Assemblée. Ce Régime est exclusif du système de la Démocratie puritaine ; (il n'est pas question chez Locke, ni du Gouvernement direct, ni d'une Assemblée permanente) ; il est également exclusif du Gouvernement absolu :

« Dans les Gouvernements où l'Autorité législative réside dans une Assemblée stable ou dans un Homme seul il y a toujours à craindre que cette Assemblée ou ce Monarque veuille avoir des intérêts à part et séparés de ceux du reste de la Communauté et qu'ainsi il ne soit disposé à augmenter ses richesses et son pouvoir en prenant au Peuple ce qu'il trouvera bon ». (Ch. X, § 5).

Locke va même, dans son apologie du Gouvernement parlementaire, jusqu'à justifier le système des *Bourgs pourris*. (Ch. XII, § 9. Comment fonctionne le Régime parlementaire tel que Locke le conçoit ? Tout d'abord le Pouvoir législatif ?

C'est à lui qu'il appartient de faire les Lois. Le Législatif ne doit pas être arbitraire ; il a surtout pour fonction d'assurer le respect des Droits naturels, c'est-à-dire de la Vie, de la Liberté et de la Propriété des Individus ; il ne doit faire que des lois générales ; il ne peut déléguer son pouvoir, car cette autorité n'étant qu'une autorité commise par le Peuple, ceux qui l'ont reçue n'ont pas le droit de la remettre à d'autres. Les Lois seront établies et publiées, elles seront les mêmes pour le Riche et pour le Pauvre ; elles tendront au Bien public. Le pouvoir exécutif a pour mission d'assurer l'exécution des Lois : il est donc soumis aux Lois et ne peut se retourner contre elles. Mais il est des cas où une certaine initiative est laissée à l'Exécutif, notamment pendant les Vacances de l'Assemblée législative. La Prérogative correspond à ce que l'on appelle aujourd'hui le Pouvoir réglementaire ; l'Exécutif est en quelque sorte un gérant d'affaires pendant l'absence du Parlement, mais il ne doit pas abuser de sa prérogative notamment de l'initiative qui lui appartient de convoquer le Parlement ou de le dissoudre, pour violer la Constitution.

C'est ainsi qu'en cas d'abus de ce dernier Droit, le Peuple « aurait le Droit de rétablir l'Assemblée qui le » représente et de la remettre dans l'exercice du Pouvoir » législatif. »

La préséance appartient au Pouvoir législatif ; c'est lui qui est le véritable Souverain, car c'est lui qui représente la Volonté du Peuple. Mais qu'advient-il en cas de Conflit ? Ici on voit reparaître le Levain puritain qui

était à la base des polémiques enflammées de Milton : si l'Exécutif ne s'incline pas, le Peuple a le droit de se soulever.

« Lorsqu'un Roi abuse étrangement de la confiance qu'on avait mise en lui et de l'autorité qu'on lui avait remise, lorsqu'il ne conserve pas la forme de Gouvernement dont on était convenu et qu'il ne tend pas à la fin du Gouvernement même, laquelle n'est autre que le Bien public et la conservation de ce qui lui appartient en propre, quand un Roi s'est détrôné lui-même et s'est mis en état de guerre avec son Peuple, qu'est-ce qui peut empêcher le Peuple de poursuivre un Homme qui n'est pas un Roi, comme il serait en droit de poursuivre tout autre homme qui se serait mis en état de guerre avec Lui. » (Ch. XVIII, § 36.)

Ce recours au Peuple en dernier ressort est la conséquence du Dualisme constitutionnel, car « il ne peut y » avoir de juge sur la terre entre le pouvoir exécutif qui, » avec une semblable prérogative est sur pied, et le pou- » voir législatif qui dépend, au regard de la constitution, » de la volonté du pouvoir exécutif ». (*C. S.*, XIV, § 10.) Le peuple peut même se soulever contre le pouvoir législatif si, de connivence avec l'exécutif, il outrepasse ses pouvoirs.

Ce droit à l'insurrection, que reprendront les Conventionnels qui l'inscriront dans la Constitution de 1793 comme le premier des droits et le plus sacré des devoirs, ce droit, est un droit collectif chez Locke, et non un droit individuel ; cela semble étrange chez un individualiste, cependant il suffit de remarquer que la défaillance des gouvernants n'a pas pour effet de vicier le pacte social qui a investi la société du droit de répression des délits ; la société politique, même dans ce cas, subsiste encore,

et c'est elle seule qui doit juger les magistrats incapables, et non pas les individus.

Cet exposé des doctrines politiques de Locke, dans leur rapport avec l'idée du contrat social, serait incomplet si nous n'insistions sur la déduction d'un droit naturel nouveau qui caractérise en partie la conception des droits naturels de l'homme chez Locke. Ce droit nouveau (droit économique, que le contrat social a pour mission de garantir) est celui de propriété.

Le Contrat et le Droit de Propriété.— La Vie, la Liberté et la Propriété, en effet, voilà les droits naturels intangibles pour la protection desquels nous avons contracté une société politique. Il est à remarquer que Locke est le premier publiciste qui concède à la propriété privée le caractère de droit naturel. Pour ses contemporains, nous l'avons vu, la propriété est une institution sociale, au même titre que la souveraineté. Dans l'état de nature, il n'y a ni souveraineté ni propriété : bien plus, la propriété apparaît comme une concession du pouvoir, dès lors le pouvoir a le droit d'en prélever la part qu'il juge nécessaire, sous forme d'impôt. La seule construction théorique que l'on puisse opposer à l'arbitraire fiscal, c'est celle d'un droit naturel sur les choses en notre possession, dont nous ne faisons cession qu'à notre bon escient et de notre propre consentement. Locke va essayer de déduire des droits naturels primordiaux, le droit de propriété. La conception d'un communisme universel est détruite de main de maître. Si tous les hommes ont droit à quelque chose, ce droit est stérile ; pour en tirer quelque utilité et quelque avantage, il faut bien se les approprier.

Mais qu'est-ce qui fonde l'appropriation ? C'est le Travail :

« En effet, en admettant que la terre et toutes les autres créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'usage de ses mains (nous le pouvons dire) sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature par sa peine et par son industrie appartiennent à lui seul. » (Ch. IV, § 3.)

Ainsi, c'est le travail qui fonde la propriété, mais il est à remarquer qu'une limitation est apportée à ce droit ; les objets servent à satisfaire nos besoins, leur appropriation n'est donc légitime qu'à condition qu'il n'y ait aucun gaspillage dans l'accumulation individuelle des richesses et qu'il reste assez de biens aux autres individus qui ont également droit à la vie :

« La Propriété des biens, acquis par le Travail, doit donc être réglée selon le bon usage qu'on en fait pour l'avantage et le plaisir de la vie. Si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus de choses que l'on n'en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres. »

Mais la matière principale de la Propriété, c'est la Terre, « laquelle contient et fournit tout le reste. » (Ch. IV, § VII).

On pourrait concevoir que la Propriété restât commune et que les fruits seuls soient appropriés. Cette conception n'était pas inconnue des anciens juristes ; de Rozières, vers le milieu du XVIIIe siècle, disait que, les fruits enlevés, les terres étaient communes (il est vrai qu'il faisait allusion aux innombrables servitudes collectives qui grevaient la Propriété individuelle). Locke fait encore porter son effort sur la Légitimité de l'appropriation de la Terre elle-même :

« Autant d'arpents de Terre qu'un Homme peut labou-
» rer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits
» pour son entretien, autant lui en appartient-il en pro-
» pre. » (Ch. IV, § VIII). D'abord, en s'appropriant un certain coin de terre « par son travail et par son adresse,
» dit encore Locke, on ne fait de tort à personne, puis-
» qu'il en reste toujours assez et d'aussi bonnes. »
(Ch. IV, § IX).

Il est à noter que Locke fait allusion à la situation agraire de l'Angleterre. Il existe encore, à son époque, quantité de Communaux qui excitent les convoitises des Yeomens et qui seront plus tard, vers la fin du XVIII[e] siècle, divisés et appropriés à la suite de *Bills d'Inclosure*.

Et, d'ailleurs, cette appropriation n'entraînera aucun accaparement, d'abord parce que la quantité de produits nécessaire à l'Individu est limitée, ensuite parce que sa force de travail elle-même connaît des bornes ; « le travail d'un homme ne peut être employé au regard de tout pour s'approprier tout ; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds ne peut s'étendre que sur peu de choses. »

Mais qui est-ce qui justifie l'appropriation de la Terre elle-même ? Les Raisons que nous avons données sont des Raisons négatives ; elles montrent que l'appropriation ne fait pas tort à Autrui ; il en faut une positive qui légitime la Propriété foncière individuelle. La terre n'a pas de valeur par elle-même ; sa productivité est due au Travail humain.

« Qu'on fasse réflexion à la différence qui se trouve entre un arpent de terre où l'on a planté du tabac ou du sucre, ou semé du blé ou de l'orge et un arpent de la même terre qui est laissé commun sans propriétaire qui en ait soin : et l'on sera convaincu entièrement que les effets du Travail sont la plus grande partie de la valeur de ce

qui provient des terres. Je pense que la supputation sera bien modeste si je dis que des productions d'une terre cultivée $^9/_{10}$ sont des effets du travail ».

Et plus loin :

« Un arpent de terre qui porte ici 30 boisseaux de blé et un autre dans l'Amérique qui, avec la même culture, serait capable de porter la même chose, sont sans doute d'une même qualité et ont dans le fond la même valeur. Cependant, le profit que l'on reçoit de l'un en l'espace d'une année vaut 5 livres et ce que l'on reçoit de l'autre ne vaut peut-être pas un sou. Si tout le Profit que l'Indien en retire était bien pesé par rapport à la manière dont les choses sont prisées et se vendent par mille, je puis dire véritablement qu'il y aurait la différence de 1 à 100. C'est le Travail donc qui donne à une Terre sa plus grande valeur ». (Ch. IV, § XVII.)

Ainsi le travail délimite les propriétés individuelles et, par sa productivité, justifie l'appropriation. La valeur appartient à qui la crée.

Mais, dans le système de Locke, le Droit est toujours limité à l'usage ; nul ne peut laisser pourrir les fruits pas plus qu'il ne peut abandonner sa terre en friche et l'on reconnaît dans ces restrictions, des vestiges du droit féodal : obligation de cultiver et de ne pas détruire la récolte, sanctionnée par la dépossession.

Il est une institution destinée à régulariser l'appropriation et en éviter le gaspillage, c'est la monnaie : les hommes peuvent échanger leurs produits. L'échange leur permet de se débarrasser des objets dont ils ne sauraient que faire et qui satisfont aux besoins d'autrui, et de se procurer en retour des objets que leurs coéchangistes possèdent en trop grande quantité. Ainsi, l'échange remédie au gaspillage qui ne manquerait pas de s'établir ;

or, avec la monnaie on peut se dispenser de garder en sa possession les objets que l'on a produits et prendre immédiatement livraison de ceux que l'on se propose d'acquérir en échange ; la monnaie, en évitant toute déperdition, a donc une productivité sociale et elle consolide l'appropriation individuelle.

Ce plaidoyer pour la propriété individuelle foncière ne laisse pas que de nous surprendre, dans la bouche d'un Anglais ; la propriété quiritaire foncière n'existe pas en Angleterre ; on ne connaît que des tenures. Mais il est à remarquer que la Propriété dont parle Locke n'est pas le *Dominium romain* ; c'est encore un Droit qui a son origine féodale ; on en trouverait les origines jusque dans Jean de Paris (ch. 7) et Gerson (IV, p. 598) ; on peut constater que l'occupation ne suffit pas pour légitimer l'appropriation et que l'occupation sans culture peut entraîner la déchéance. Mais Locke, dans sa justification, rencontre d'autres éléments qu'il lèguera aux Economistes : le travail est créateur de valeurs non seulement foncières mais industrielles, et nous retrouverons cette Théorie à la base des systèmes des premiers économistes. En faisant l'apologie de la propriété individuelle et en insistant sur cette question, Locke devance son temps. La question sociale était, jusqu'à lui, une question politique : elle deviendra, au XVIIIe siècle surtout, une question économique ; au problème de la Souveraineté succèdera celui de la Propriété, différé pour un temps par les questions politiques posées par la Révolution française.

Dans cette polémique autour de la Propriété, Locke prend une attitude conservatrice ; il est à remarquer que la *Constitution de la Caroline*, dont le ton et l'esprit semblent si différents de l'*Essai sur le Gouvernement*, est instituée uniquement en faveur des huit Lords

propriétaires. Mais en tenant ferme pour la Propriété individuelle (cent ans aprés Thomas Morus), Locke n'oppose pas une barrière aux revendications sociales. Comme plus tard les physiocrates, il estime que le système de la propriété individuelle est le plus compatible avec la civilisation et le bonheur social. En classant la Propriété individuelle parmi les Droits inviolables, Locke veut surtout la protéger contre l'arbitraire du Souverain. Les physiocrates et les auteurs de la *Déclaration des Droits de l'Homme* ne trouveront pas d'autre moyen pour la défendre que de la ranger parmi les Droits naturels les plus sacrés et d'en faire comme une dépendance naturelle de la Liberté.

CHAPITRE V

Les Théories du Contrat Social au XVIII[e] siècle

I

Au XVIII[e] siècle, la Littérature politique peut se décomposer en trois courants : 1° *Les Théoriciens du Droit naturel et international* ; 2° *Les Publicistes et Réformateurs* ; 3° *Les Economistes.*

Avant d'étudier l'attitude de chacun de ces groupes vis-à-vis le Contrat social, il faut indiquer les faits sociaux dont la dominante se fait sentir sur les Théories. Ce sont, parmi les faits politiques : d'abord l'évolution du Régime parlementaire anglais, ensuite l'établissement dc la Constitution américaine ; parmi les faits économiques : la question agraire et fiscale en France, la Révolution industrielle en Angleterre.

Les Facteurs Politiques. — Quelle est l'influence du Régime parlementaire anglais ?

Ce Régime s'établit définitivement avec la dynastie nouvelle de Guillaume III et se continue sous celle de Hanovre. Le Souverain, qui s'est engagé par l'acte de 1688 : 1° à ne pas suspendre les lois et à ne dispenser personne de leur obligation ; 2° à ne pas lever de taxe sans le consentement du Parlement ; 3° à ne pas entretenir d'armée permanente, tend à devenir le prisonnier du Parlement.

Peu à peu, ce sont les Ministres qui gouvernent sous leur propre responsabilité, malgré les tentatives de gouvernement personnel de Georges III. Dès 1741, un vote du Parlement suffit à entraîner la chûte du Ministère. A partir de cette époque, les grands principes du Gouvernement parlementaire, homogénéité du Cabinet, responsabilité devant les Chambres, irresponsabilité du Roi, sont à peu près adoptés. Le vrai maître de la situation, c'est le Parlement. Le Parlement n'a rien de démocratique. C'est un syndicat de grands propriétaires fonciers : aristocratie intelligente, parfois corrompue, mais assez adroite pour défendre en même temps que ses intérêts propres, les droits de tous. C'est cette Angleterre libérale qui enthousiasme Voltaire, une Angleterre où les personnes et les biens sont également respectés par le Pouvoir (Liberté et Propriété, cette devise vaut bien la nôtre. — Montjoie et St-Denis).

C'est cette Angleterre parlementaire que décrit Montesquieu dont il essaie de faire la théorie ; cette constitution repose, selon lui, comme pour Locke, sur une division des pouvoirs. Exagération d'écrivain qui a vu dans une défiance mutuelle, et non dans une collaboration loyale, la caractéristique du Parlementarisme. La meilleure preuve que l'Angleterre, à cette époque, ignore la séparation des pouvoirs est que le Parlement se compose du Roi et des deux Chambres ; que la justice est rendue au nom du roi et que les ministres sont pris dans les deux Chambres.

Cette Angleterre, vue d'après Montesquieu, restera pour beaucoup de réformateurs un idéal. Rousseau lui-même donne comme conséquence au Contrat social une constitution où les deux pouvoirs sont strictement séparés. Sa critique de la constitution anglaise porte moins contre la séparation que contre le parlementarisme

et le principe représentatif. L'insistance avec laquelle Rousseau combat le parlementarisme anglais prouve combien celui-ci exerçait une influence considérable sur les publicistes.

La séparation des pouvoirs obsède les économistes français eux-mêmes, qui, cependant, sont des apologistes du despotisme légal ; ils réclament l'indépendance du pouvoir judiciaire vis à vis des deux autres, concentrés dans les mains du monarque. Bien plus, en Angleterre même, Blakstone, dans ses *Commentaires* sur les lois anglaises, se montrera un émule de Montesquieu. A côté du vieux *contrat whig* entre le Parlement et le Monarque, nous retrouvons la *Théorie des freins et des contrepoids*, imaginée par Montesquieu. Ce qui frappera les écrivains politiques, ce sera donc le libéralisme et la séparation des pouvoirs : ces éléments de la pratique constitutionnelle anglaise seront considérés comme des corollaires nécessaires du contrat.

Mais, tandis que l'esprit démocratique et puritain avait été étouffé par la réaction parlementaire victorieuse, les puritains militants devaient développer dans les colonies d'Amérique l'esprit démocratique. (1) Nous avons cité le texte du fameux Contrat des *Pilgrims fathers* sur la *May flower* (1626). On peut remarquer que toutes les constitutions de ces nouvelles colonies sont des pactes d'union solennellement jurés devant Dieu et fondés sur la reconnaissance mutuelle des droits individuels de chacun. Voici entr'autres le préambule de la Constitution du Connecticut :

« Sachant que lorsqu'un peuple se forme, la Parole de Dieu commande, afin de maintenir la paix et l'union

(1) Borgeaud, *Etablissement et Revision des Constitutions en Amérique et en Europe* (ch. II, p. 14 et ss.).

entre ses membres, qu'un Gouvernement régulier et convenable soit établi, conformément à sa volonté, pour l'ordonnance et la gestion des affaires publiques en tous temps, suivant le besoin, nous nous unissons et nous associons pour former un Etat, une République, et nous déclarons, tant pour nous-mêmes que pour nos successeurs et pour quiconque pourrait se joindre à nous par la suite, que nous avons formé un pacte mutuel d'union et de Confédération. Ceci afin de préserver la pureté et la liberté de l'Evangile. »

Voici celle du Massachussets :

« L'objet de la Constitution, de la Maintenance et de la Conduite du Gouvernement, est d'assurer la durée de la Société politique, de la protéger et de garantir aux individus qui la composent la Sécurité et la Jouissance de leurs Droits naturels et des Bienfaits de l'Existence. Toutes les fois que ces fins suprêmes ne sont pas atteintes, le Peuple a le droit de réformer le Gouvernement et de prendre toutes les mesures nécessaires à son Salut, sa Prospérité et son Bonheur.

» Le Corps politique est formé par l'Association volontaire des Individus, c'est le Résulat d'un Pacte social par lequel l'ensemble du Peuple contracte avec chaque Citoyen afin que tous soient gouvernés par certaines lois pour le Bien général. Il est donc du Devoir du Peuple, lorsqu'il établit une Constitution, de pourvoir tant à un mode équitable de Législation qu'à l'interprétation impartiale et à l'exécution fidèle des Lois, de faire que chacun puisse en tous temps trouver en elle appui et protection. C'est pourquoi nous, le Peuple de Massachussets, reconnaissons avec gratitude la Bonté du Législateur de l'Univers qui, par une dispensation de la Providence, nous donne l'occasion d'entrer volontairement, sans fraude et sans violence ni surprise les uns avec les autres, dans un Pacte original, explicite et solennel et de formuler pour nous et nos descendants une nouvelle Constitution de notre Gouvernement civil et implorant humblement sa direction, nous établissons et nous proclamons dans un

commun accord la déclaration des Droits et le Plan de Constitution de l'Etat de Massachussets ».

Ainsi, dans les Colonies puritaines comme le Connecticut et le Massachussets la Société politique sort d'un Pacte solennel juré par chacun à la Communauté. Ce caractère contractuel avait d'ailleurs été dégagé dans la doctrine, notamment par Thomas Hocker Roger William, John Wyse. (1) Quelques Constitutions d'Etats sont précédées de Déclarations de droits. L'adresse envoyée par les 13 Colonies au Roi d'Angleterre en 1774 est précédée d'une longue déclaration de Droits. En 1787, la Déclaration des U. S. d'Amérique est votée par la Convention de Philadelphie : elle applique au Gouvernement fédéral le principe de la Séparation des Pouvoirs : le Législatif est confié à une Chambre élue au Suffrage universel, direct avec un contingent de Députés proportionnel pour chaque Etat à sa Population et un Sénat composé de deux Sénateurs par Etat nommés par la Législature de chaque Etat. [illegible]

[illegible]

(1) [illegible]

France). L'influence américaine s'est fait sentir sur deux points : elle a préconisé la séparation des Pouvoirs et en a montré le fonctionnement pratique ; en ce sens elle a renforcé le courant traditionnel, mais elle a surtout mis à la mode les déclarations de Droit, bien que Quesnay, dès 1756, en ait démontré la nécessité et que, en 1762, Rousseau ait parlé en son *Contrat social* de droit individuel inaliénable.

Ainsi, dans la doctrine Politique, la Monarchie parlementaire anglaise et la République représentative américaine seront conçues comme les idéals que le Contrat social devra justifier.

LES FACTEURS ÉCONOMIQUES. — Mais des évènements plus profonds vont renverser l'ordre des spéculations théoriques : d'une part l'évolution de la Propriété foncière en France et, de l'autre, la Révolution industrielle en Angleterre. Il apparaît de plus en plus que la question sociale est une question économique. La Société n'a pas seulement pour objet de concilier les Volontés individuelles et l'Autorité collective, mais encore de mettre en harmonie l'intérêt privé et l'intérêt social. Le Contrat social devra résoudre le problème de la Propriété et de l'équitable répartition des richesses sous peine d'être condamné à n'être plus que un lieu commun d'Ecole, un ressassement vide et suranné.

La France, malgré le développement très notable de l'Industrie dans les grandes villes, est un pays essentiellement agricole. La question agraire est au premier plan des préoccupations sociales. Sa solution, tout autant que celle du problème politique, sera la préoccupation dominante des Hommes de la Révolution.

Quel est le Régime juridique et économique de la

Propriété foncière jusqu'au milieu du XVIIIe siècle ? Tel est le point qu'il faut éclaircir sous peine de ne rien comprendre aux idées des Physiocrates ou de Rousseau, qui ont donné, dans ce sens, au Contrat social un développement considérable.

Et d'abord, quel est le régime juridique ? La propriété quiritaire est l'exception. Il existe trois sortes de Propriétés, l'*Alleu*, le *Fief* et la *Tenure Roturière.*

L'*Alleu* correspond au *Dominium romain* : c'est un mode exceptionel.

Le *Fief* est une survivance féodale ; il confère à peu près les mêmes droits que l'Alleu sauf que sa dévolution est soumise aux règles du Droit féodal (Droit d'aînesse).

Quant à la *Tenure Roturière*, elle constitue la Majorité des Propriétés, elle est *servile* ou *libre.* La *Tenure servile* faisait peser sur son détenteur les obligations de corvée et de formariage ; il existait encore 20.000 serfs du Domaine royal, émancipés en 1779.

La *Tenure normale* est la *Tenure libre* ; elle est grevée de droits féodaux et de droits communaux; c'est pourquoi nous verrons dans les écrits des publicistes des protestations à la fois contre le Droit féodal et contre le régime communiste.

Ces droits féodaux sont entr'autres : la *censive* ou redevance irrachetable ; le *champart* ou impôt en Nature, dont la quotité variable est en moyenne de 1/10 de la récolte et, en outre, un certain nombre de servitudes, celle de *colombier* (obligation de supporter les pigeons seigneuriaux qui ravagent les semences), la *Chasse*, (obligation de laisser passer les cortèges de chasse seigneuriaux) de respecter le *gibier* et même de le protéger en laissant un certain nombre de pieds de terre incultes autour des nids.

Les Droits communaux consistaient surtout en servitudes de *vain parcours*, de *glanage*, de *vaine pâture* ; ces droits étaient sanctionnés par l'*interdiction de clôturer*. Ainsi donc, pour la majorité des propriétaires, la propriété absolue n'existe pas.

Quel était le régime économique et d'abord le mode d'exploitation ?

Les grandes exploitations appartenaient à des grands Seigneurs ou aux Communes : les 2/5 environ étaient stériles ; les 5/6 des terres labourables sont répartis en petites exploitations. Le régime de ces exploitations, c'est le *fermage* ou exploitation en rente fixe pour un temps relativement court, le *métayage* ou exploitation à 1/2 fruit (plus exactement 1/3 à l'exploitant, 2/3 au propriétaire), et enfin le *Bail à Rente perpétuelle*. Celui-ci, Contrat économique, se rapproche du *Bail à censive*, ou Contrat juridique, à tel point qu'il devient difficile d'en faire la différence et que le Fisc assimule à un tenancier le fermier à rente perpétuelle et lui donne l'illusion d'être propriétaire.

Cette petite exploitation donne des rendements précaires ; d'abord, par suite de la fiscalité : Royale (*taille*, *vingtième*, etc.) — Seigneuriale (*censive*, *Champart*, etc.) — Ecclésiastique (*dîme*). Par suite aussi des procédés de culture, le mode normal est la culture extensive avec jachères, afin de faire reposer le sol (les Jachères durent parfois deux ou trois ans), aussi le rendement total d'un petit domaine est-il très faible. On se trouve donc en présence de la situation misérable des Paysans, et la Littérature sociale du XVIIIe siècle prend conscience de ces faits, en cherche les causes et lui assigne des remèdes.

Au cours du XVIIIe siècle se développent trois courants sociaux : le *Communisme*, le *Morcellisme* et la *Physiocratie*. Le *courant communiste* fait la critique de la

Propriété individuelle et propose de la remplacer par une organisation communiste ; la production est obtenue par la collaboration de tous ; des greniers publics reçoivent des produits et chacun y prend selon ses besoins. Cette organisation est tantôt municipale, tantôt nationale, tantôt strictement économique et tantôt familiale (communauté des femmes, éducation des enfants en commun). D'une manière générale (et c'est ce qui prouve la prédominance de la question agraire), le problème industriel de l'atelier collectif n'est pas traité. Les origines de ce mouvement sont des romans utopiques, des récits de voyages, des descriptions d'États communistes.

Parmi ces romans, citons l'*Histoire des Sevarambes*, de Vairasse (1675), *Télémaque* (1699), *Séthos*, de l'Abbé Terrasson (1731), les [illegible] *Basiliade* (1753), et surtout l'*Utopie* de Thomas Morus traduite selon le goût du temps, par Gueudeville, en 1715. Les principales descriptions de voyages sont : *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, du P. Lafitau (1724), *Lettres édifiantes et curieuses*, [illegible] *l'Amérique* de Martin (1738), enfin comme source positive l'*Histoire du Paraguay* de Charlevoix (1756) [illegible] la Théocratie [illegible] par les Jésuites. Le courant communiste est [illegible] d'une conception du Bon Sauvage. Le Bon Sauvage, c'est l'homme à l'état [illegible] dans le passé, soit tel qu'il subsiste encore dans les pays [illegible]. Le bon sauvage est doux et [illegible] par la civilisation [illegible] Écritures et [illegible] bon Sauvage c'est celui [illegible] que nous décrit [illegible] *Bougainville*. [illegible] doux et anti-

clérical ; il est communiste et pousse même l'altruisme jusqu'à offrir à ses hôtes une hospitalité écossaise. Cette conception du bon sauvage, Rousseau l'a empruntée aux communistes et c'est sous leur influence qu'ont été écrites les critiques de la civilisation moderne et de la Propriété qui font le sujet des *Deux premiers Discours*.

Le deuxième courant, c'est celui du *Morcellisme*, dont les écrivains les plus avancés sont les *Partageux*. Ce courant a sa source dans des réminiscences classiques d'Histoire grecque et romaine qui montrent le partage des Biens chez les Spartiates, la lutte des plébéïens à Rome pour obtenir le partage des Biens de l'Etat, usurpés par les Patriciens. Ces systèmes de partage sont baptisés sous le nom de *Lois agraires* : la Loi agraire, au XVIIIe siècle, est synonyme de partage des Biens. Ce Mouvement parcelliste est documenté au point de vue historique par l'*Histoire des Révolutions de la République romaine*, de l'abbé Vertot (1716-1720) et l'*Histoire ancienne* de Rollin (1740). Les Egalitaires font valoir deux sortes d'arguments, politiques et économiques. — Politiques ; tous les Citoyens doivent être intéressés à la chose publique et l'on doit veiller à la suppression de l'inégalité des Fortunes ; à cet effet, on réclame un certain nombre de mesures légales : liberté testamentaire, abrogation des substitutions, suppression du droit d'aînesse (*Montesquieu*) ; d'autres proposent le partage des Communaux. Les *Encyclopédistes* et *Voltaire* demandent l'expropriation des Biens de l'Eglise ; *Helvetius* propose une taxe progressive sur les Biens. *Raynal* va jusqu'à demander la suppression de l'héritage.

Le deuxième argument économique est le suivant : les Grandes propriétés restent improductives ; il faut morceler la propriété ; seule la petite propriété peut donner une culture intensive (Condillac). Ce mouvement produira ses

fruits dès le XVIIIe siècle (voyez notamment la *Législation* de d'Aguessau *sur les substitutions* (1747) et sur les Biens de main-morte (1749).

Tandis que le Communisme tend à développer la conception du Bon Sauvage, le parcellisme donnera comme Idéal aux Publicistes une Cité de Petits Laboureurs.

Mais, dès 1750, il se produit un mouvement dans la technique agricole qui bouleverse le classement traditionnel des Doctrines. Les Pratiques de l'Agriculture anglaise sont importées en France et jouissent d'une faveur croissante.

En Angleterre, l'Agriculture fonctionne avec un système d'assolement. On alterne les cultures, ce qui immobilise moins de sol, on fume pour intensifier la production ; de nouveaux produits sont cultivés, notamment la luzerne et la pomme terre. Le régime normal d'exploitation, c'est le Fermage ; le fermier est à la tête d'un grand domaine dont il paie une rente, il est lui-même un capitaliste qui a des avances et peut faire de la culture rationnelle. Aussi l'Agriculture est-elle florissante en Angleterre.

On sait qu'en 1759, l'Irlandais Pattulo présente au Roi Louis XV un Traité d'Agriculture (Essai sur l'amélioration des Terres) avec préface de Quesnay. L'illustre agronome *Duhamel* expérimente les pratiques anglaises non seulement au point de vue agronomique, mais même encore au point de vue économique ; il tire de cette expérience la conclusion que les seules exploitations productives sont les propriétés moyennes (1762). A partir de cette époque, sous l'impulsion de sociétés d'agriculture, se développe une littérature agronomique considérable, notamment dans les *Ephémérides* du *citoyen*, journal des Physiocrates.

Sous l'influence anglaise, l'Agriculture est remise en

honneur dans les classes cultivées. *Des Places* s'en plaint en 1765 :

« Il devient fort à la mode de prendre en tout les Anglais pour modèles... Leurs écrits rustiques n'annoncent point la supériorité qu'on veut leur accorder. »

Cette mode tourne sans doute aux *Bergeries ridicules*, mais elle a surtout pour effet d'intéresser à la Culture les Capitalistes. Les Physiocrates sont partisans du système d'exploitation à l'Anglaise. La culture intensive réclamant des capitaux, ils désirent une exploitation rationnelle avec un fermier ayant suffisament d'avances. Ce mouvement prend une certaine importance, la productivité croissante fait hausser le prix moyen des terres, qui passe de 265 francs en 1700, à 345 en 1725, 515 fr. en 1750, 764 en 1775 ; d'une manière générale, sauf les crises de disette de 1768, 1785 et 1789, l'Agriculture est prospère.

Ce mouvement produit un certain nombre de conséquences : d'abord l'abondance croissante des céréales rend de plus en plus improbables les chances de disette. Ce n'est plus le problème des approvisionnements en cas de crise qui se pose, mais bien celui des débouchés à assurer aux produits surabondants : d'où la polémique au sujet de la libre circulation des grains qui reçoit une solution libérale en 1765. La loi abolit les entraves portant restriction à la libre circulation des grains.

Une autre conséquence du mouvement d'agriculture intensive, c'est la dépossession des communaux, soit par les paysans qui se les partagent, soit par les seigneurs qui les accaparent. Mais surtout, le résultat le plus évident (quoique exagéré par certains historiens, comme M. Kariew), c'est de constituer un capitalisme agricole et un

prolétariat rural. *Brissot* constate l'éviction des petits fermiers remplacés par un grand qui prend pour l'aider des ouvriers salariés.

« La Beauce, dit Brissot, en 1781, cette province si fertile en blé, foisonne en mendiants ; c'est que le nombre de grands propriétaires est trop considérable, c'est qu'un seul fermier exploite un terrain qui faisait subsister autrefois vingt familles »

Quelle était la doctrine qui allait prédominer ? Il est évident que les communistes allaient être évincés. Partisans de la petite propriété ou du capitalisme agricole sont d'accord pour réclamer l'appropriation privée des communaux, pour protester contre les servitudes communales qui entravent les cultures. Le droit de clôture sera même reconnu (1769).

Le seul point commun entre les trois mouvements, c'est une protestation énergique contre les droits féodaux ; les Physiocrates ajoutent même que ces droits paralysent les cultures, en obligeant les tenanciers à user de pratiques agricoles surannées.

La lutte devait avoir lieu entre le capitalisme agricole et la petite propriété foncière. L'examen des statistiques montre qu'elle devait être indécise et toute la politique agraire de la Révolution Française (bien qu'en général favorable au mouvement égalitaire) hésite entre les deux tendances.

Des travaux récents ont montré qu'il y avait eu exagération dans la part attribuée à la grande propriété foncière dans la répartition du sol. *Target* et *Volney* disent que la noblesse et le clergé possèdent les 19/20 du sol. *Taine* attribue 1/5 à la couronne, 1/5 au clergé, 1/5 à la noblesse, 1/5 au tiers et 1/5 aux paysans.

De l'examen munitieux des rôles des Vingtièmes (examen malheureusement partiel) il résulte, sans qu'on puisse fixer une moyenne, que, en général, la Classe paysanne possède de la Moitié aux Deux tiers du Sol. Dans le Limousin, d'après les travaux de M. *Loutschisky*, voici qu'elle est la repartition des terres : Clergé : 9.600 hectares ; Noblesse : 46.000 hectares ; Bourgeoisie : 80.000 hectares ; Paysans : 171.000 hectares.

A Orléans, toujours d'après le même auteur : Clergé : 1.605 hectares ; Noblesse : 11.321 hectares ; Bourgeoisie : 6.881 hectares ; Paysans : 15.947 hectares.

Dans le Laonnais : le Clergé détient le 20 °/₀ des Biens fonciers ; la Noblesse : 30 °/₀ ; la Bourgeoisie : 20 °/₀ et les Paysans 30 °/₀.

La propriété des Ordres privilégiés, bien que moins considérable qu'on ne le pense d'ordinaire, est cependant énorme si on la met en regard du Chiffre de la Population. Les Privilégiés, en effet, ne représentent pas le 1/20 de la population totale.

Mais la répartition en Classes ne préjuge pas de l'étendue des exploitations. En Bourgogne, 46 °/₀ du Sol est possédé par des possesseurs de 5 à 40 arpents : dans le Laonnais, 20 °/₀ est composé de Biens de 1 à 5 arpents. On peut évaluer le nombre des propriétaires à environ 4 millions.

En effet, en vertu de la Constitution de 1791, dont les Conditions censitaires sont connues, il y a 4.290.000 citoyens actifs.

Ainsi donc, en France, il existe une propriété paysanne qui occupe une portion notable du Sol et qui balance la propriété des autres Classes, et cette propriété paysanne est morcelée.

Les systèmes qui ne tiendront pas compte de ces conditions de fait sont condamnés à disparaître. C'est le

sort des Communistes. *Mably*, qui, au point de vue politique, est à bien des égards en avance sur son temps, est au point de vue économique un attardé; son communisme renouvelé de Platon ne repose sur rien de concret.

Cet examen sommaire de la question agraire, et la Doctrine qui s'efforce de la solutionner, n'aura pas été inutile pour nous aider à comprendre les systèmes des Théoriciens français du Contrat Social. Le Communisme fournira l'idée du Bon Sauvage et de la Vie suivant la Nature ; le morcellisme répandra celle d'une République de laboureurs animés des vertus antiques. Les Physiocrates, dans leur plaidoyer pour la propriété individuelle, montreront une Société vivant uniquement du produit net fourni par les Classes agricoles. Le Contrat Social sera surtout pour eux une Assurance mutuelle des Propriétés privées.

Pendant qu'en France le problème économique, en sollicitant les Publicistes, apporte des éléments nouveaux qui enrichissent l'idée de Contrat Social, en Angleterre, au contraire, l'essor économique, dans la mesure où les publicistes en prennent conscience, provoque des doctrines politiques antagonistes du Contrat Social. Vers le milieu du XVIIIe siècle, l'Angleterre aristocratique et whig, pays agricole, se transforme avec une activité prodigieuse en une nation industrielle. A mesure que la Technique se développe, notamment dans les Textiles, on voit se former des Centres industriels qui attirent à eux Capital et Travail. La population des campagnes, déjà lentement expropriée par les Grands Propriétaires fonciers, afflue vers les Villes et offre une main d'œuvre abondante et à bon marché aux Industriels ; il se fait un déclassement. La Classe capitaliste, la plus puissante au point de vue économique, devient la classe industrielle ; celle-ci demande une réforme économique, notamment

le Libre Echange, qui, sous l'impulsion des Classiques, finira par être adopté comme système en 1844, grâce à l'initiative de Robert Peel. Mais, pour faire adopter cette Législation, il serait vain de compter sur le désintéressement de l'Aristocratie foncière, qui tire des Droits sur les Blés les meilleurs de ses profits ; il faut entrer au Parlement ; or les Sièges appartiennent presque uniquement à des bourgs agricoles ; il faudrait changer la répartition de ces sièges. L'on sait la répugnance des Anglais même libéraux (on se rappelle Locke) pour une refonte de la Constitution traditionnelle.

Les Industriels, ouplutôt leurs Avocats politiques, attaqueront le vieux contrat whig passé entre le Parlement whig et le Monarque en 1688, mais ils l'attaqueront avec l'arme traditionnelle qui caractérise l'esprit anglais : les Radicaux anglais sont surtout des anti-juristes.

Ils reprocheront à cette Théorie d'être un détour du principe utilitaire ; ils prennent le Contrat social de Locke pour une réalité historique, soit dans un passé très reculé, à l'origine des sociétés, soit au contraire qu'ils envisagent le Contrat whig de 1688. *Hume*, le premier, dans ses *Essais moraux et politiques*, ouvre le feu sur les Théories du Contrat social (1740).

« Il serait inutile, dit Hume, de nous renvoyer aux Monuments de l'Histoire pour y chercher les patentes de notre liberté ; elles n'ont point été écrites sur du parchemin ni même sur des feuilles ou des écorces d'arbres, elles sont antérieures en date aux Inventions de l'Ecriture, des Arts et de la Politesse ».

«... Si l'on entend cette Convention faite entre les Hommes sauvages, pour s'associer et pour combiner leurs forces, il est sûr que ce Contrat a existé, mais il a été si fort vieilli, il a été si souvent effacé par les Révolutions arrivées dans le Gouvernement .. que l'on ne peut plus lui supposer aucune valeur. »

Les peuples, croit Hume, subissent un Gouvernement et c'est leur intérêt et non pas leur consentement juridique qui fonde son autorité :

« Quelle nécessité y a t-il donc à fonder le Devoir de la Soumission ou de l'Obéissance dues aux Magistrats sur la fidélité à tenir sa promesse et à suppos r que c'est notre propre consentement qui nous assujettit aux lois de l'Etat, pendant qu'il est évident que cette soumission et cette fidélité sont également fondées sur la Considération des intérêts et des besoins de la Société. » (25e Essai).

Ainsi, Hume se place à un point de vue réaliste ; il cherche quel est le ressort de la société politique et non pas quel est le système juridique qui peut la justifier, or, ce ressort c'est l'intérêt et, si cet intérêt venait à changer de direction, tous les pactes réunis n'arriveraient pas à l'empêcher de modifier la Constitution. *Bentham* reprendra plus tard avec plus de force son argumentation contre *Blakstone*. *Blakstone* (1) essaie de rétablir l'interprétation normale du Contrat de Locke. Le Contrat social est une fiction utile ; mais Bentham combat les fictions et, dans son ardeur à les combattre, il commet des contre-sens sur l'interprétation de la pensée de Locke.

« L'inventeur du système du Contrat originel, ou du moins le premier homme de grand renom que l'on ait coutume de considérer comme en étant l'auteur, est Locke. L'usage en était de justifier la résistance dans les cas possibles sous un Gouvernement monarchique et de combattre la doctrine alors en vogue de l'obéissance passive qui interdisait la résistance, en tous cas, sous peine de mécontenter la Divinité. L'invention était extrêmement malheureuse. Le recours raisonnable à la résistance occasionnelle n'avait besoin de l'appui d'aucun système et ce

(1) *Commentaires* sur les lois anglaises, (trad. fr., t. 1., p. 67).

système n'était capable de rien appuyer... Si l'on en croit Locke, les Hommcs ne savaient rien des Gouvernements jusqu'au jour où ils se rencontrèrent pour en faire. Locke avait si profondément spéculé, si ingénieusement raisonné qu'il en avait oublié qu'il n'était pas majeur quand il vint au monde. » (Fragm. inédit rapporté par Halévy, *Formation du radicalisme philosophique en Angleterre*, tome I, p. 416).

Dans cette polémique contre le Contrat de Locke, polémique dans laquelle Tories et Radicaux sont d'accord, les Doctrinaires de cette tendance retrouvent les arguments traditionnels de Filmer. Dans ses Essais, Hume oppose la théorie patriarcale à la Théorie contractualiste et, tout en s'efforçant de les critiquer toutes deux avec impartialité, ses préférences l'inclinent pour la première.

Bentham dit expressément :

« L'origine du Gouvernement, selon Filmer, se vérifie partout. Le systême du Gouvernement, selon Locke, n'a jamais été vérifié nulle part. »

Hume, à condition qu'on égalise la Représentation et qu'on porte à 400 le nombre de Pairs (*Discours politiques*, XII), préfère une Monarchie absolue à une Démocratie ; Hume va même jusqu'à dire, et l'argumeut sera plus tard repris par Burke contre la Révolution française :

« Un gouvernement établi a des avantages infinis par cette seule circonstance qu'il est établi. » (*Ibid.*).

Il est à remarquer que cette prédilection pour l'Absolutisme, que nous constatons chez Hume, coïncide avec les tentatives de Gouvernement personnel que les Wighs reprochent à Georges III.

Ce mouvement pour l'Absolutisme se retrouve aussi en France chez les Physiocrates, qui gardent cependant le Contrat Social. Mais cette réaction contre le Libéralisme aristocratique en Angleterre ne conduit pas à l'affirmation d'un Despotisme. En réalité, c'est l'Intérêt bien entendu du Gouvernement comme des Gouvernés qui assure la stabilité Sociale. Le lien social, c'est l'Intérêt ; dans une Société normale, il y a harmonie entre l'Intérêt individuel et l'Intérêt social ; et cette formule n'est que la traduction en termes utilitaires de cette conception de Rousseau, à savoir qu'il y a harmonie entre les Volontés individuelles et la Volonté générale. La doctrine du Contrat Social succombera en Angleterre sous les coups des Radicaux utilitaires. Seuls les Ecossais en garderont la tradition et le souvenir, mais elle ne sera plus qu'un vestige. Ainsi le mouvement agricole en France et l'essor économique en Angleterre conduisent à des conséquences doctrinales opposées. Il s'exprime en France en systèmes juridiques, et en Angleterre en théories utilitaires.

II

Ce qui caractérise les différents systèmes politiques du XVIIIe Siècle, c'est sans doute la même manière abstraite de poser les questions et de les résoudre que nous avons déjà notée, à propos des Auteurs du XVIIe Siècle ; mais ce sont surtout les préoccupations morales qui, jusque dans la discussion des problèmes économiques, interviennent et déterminent la tendance générale des systémes.

Il se constitue sous l'influence de l'Ecole du Droit naturel et de la Psychologie écossaise une morale indépendante ; cette morale est sans doute déiste, mais elle

ne s'inspire d'aucune préoccupation théologique. On prend pour point de départ des déductions politiques l'homme, mais un individu moins intellectuel et plus affectif que l'*homo politicus* du XVIIe Siècle.

C'est un être plein d'une complaisance attendrie pour ses semblables : il est vertueux et bon. Ce type, c'est le *Bon Sauvage* des romans, c'est le héros des Comédies larmoyantes. A côté de ce type affectif, il en est un autre plus calculateur, qui se guide *d'après son intérêt personnel* (le *Robinson*, de Daniel de Foë, dont Rousseau fait d'ailleurs l'éloge dans l'*Emile*) ; heureusement qu'il existe une harmonie pré-établie entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif, en sorte que le jeu des égoïsmes naturels s'effectue sans léser personne.

Cette harmonie, qui sera développée dans le sens d'un finalisme ridicule, est le résultat de la prévoyante bonté de la Nature. La Nature est à l'arrière-plan de tous les systèmes. L'unique règle morale sera donc de suivre la nature ; il faut entendre ce précepte de deux façons : d'une part, *suivre la Nature* veut dire se conformer aux lois naturelles objectives qui règlent le gouvernement de l'Univers ; de l'autre, se conformer aux prescriptions que nous impose la nature de notre Etre. Mais ici, comment doit-on entendre ces prescriptions ? Sans doute, tous les auteurs sont d'accord pour admettre qu'elles suffisent à constituer le fondement de Droits naturels individuels.

Mais quelles sont les prescriptions qui sont normales et celles qui ne le sont pas ?

Pour les *encyclopédistes*, par exemple, la nature individuelle est débordante et exubérante ; elle se compose surtout de besoins, d'instincts, de désirs ; l'on peut dire que le corollaire évident de cette conception de la nature humaine est la reconnaissance du Droit intégral au besoin.

Nous avons vu que, pour Hobbes, cette sorte de Droit entraînait un conflit sans fin qui nécessitait l'intervention d'un Pouvoir absolu. Pour Diderot, au contraire, le conflit n'existe que parce que nous vivons dans une société hypocrite et corrompue.

Pour Rousseau, la vrai nature humaine consiste dans une limitation des besoins. La civilisation a eu pour effet d'exciter des besoins anormaux, pour la satisfaction desquels on a institué la Propriété individuelle ; l'inégalité des richesses (cause de tous les maux) a pour origine immédiate l'appropriation individuelle des biens, mais elle a pour cause première les disproportions entre les ressources limitées de notre activité et l'extension démesurée de nos besoins.

Ce moralisme des auteurs du XVIIIe siècle se manifeste et dans la manière dont ils posent la question politique et dans celle dont ils traitent la question économique. Quelle que soit la Constitution qu'ils proposent, le préambule obligé de leurs dissertations est toujours une énumération de Droits Individuels : Liberté, Egalité, Propriété.

Nous avions déjà noté ce caractère chez Locke, mais chez Locke ces droits découlent d'une inspiration puritaine et théologique ; chez les théoriciens du XVIIIe siècle, ils procèdent d'une réflexion laïque sur les conditions de la nature humaine.

Au point de vue économique, c'est pour des raisons morales que les communistes proposent de revenir à la simplicité primitive de l'organisation collective. C'est en vertu de leur conception de l'égalité que les partisans du morcellisme proposent un régime parcellaire.

Chez les Physiocrates, à bien des égards ancêtres du du positivisme économique, la propriété individuelle est défendue non seulement au nom de l'Utilité sociale, mais

encore au nom de leur conformité aux lois naturelles voulues par Dieu.

Les Conséquences de ce naturisme idéaliste sont très différentes. D'une manière générale on peut dire qu'il renforce cette idée que les Institutions politiques sont des créations artificielles. Les uns en conclueront qu'elles sont arbitraires et qu'elles compriment la Nature. Leur idéal sera une vague anarchie.

Les autres, au contraire, verront dans ces Institutions un effet de la Providence, mais leur caractère artificiel permettra de les retoucher et de les corriger, afin qu'améliorées elles ne soient pas des entraves au Bonheur individuel et réalisent les fins de la Nature : c'est dans ce sens que les Physiocrates conservent la Monarchie absolue et que Rousseau organise l'Absolutisme démocratique.

Mais les deux solutions anarchiste ou conservatrice sont parfois simultanément adoptées par une même école ; c'est ainsi que les Radicaux anglais admettent la nécessité d'un Gouvernement dans l'ordre politique auquel ils assignent pour fin de faire respecter la Liberté, l'Egalité et la Justice.

Par *Liberté*, on entend l'absence de Restrictions légales, sauf quand la Volonté absolue de l'Individu donnerait lieu à un danger pour la situation politique, morale et matérielle des autres ; par Egalité, on veut indiquer que le Gouvernement ne doit favoriser personne par des mesures relatives au Commerce. Au point de vue économique, au contraire, l'intervention de l'Etat paraît inutile ou désastreuse : donc le Gouvernement doit s'abstenir de toute intervention. Du conflit pacifique des intérêts sous le libre jeu des Lois naturelles nait le Bonheur Social.

A mesure, d'autre part, que cette tendance à poser au point de vue moral les questions sociales se développe

et s'accentue, la vieille méthode juriste (qui consistait à trouver des Biais et des Fictions pour justifier à tout prix la Réalité sociale) disparait pour faire place à l'esprit de critique acerbe et de réforme hardie.

Dans cette œuvre de destruction et de reconstruction, les publicistes se conforment aux exigences de la raison et des lois de la nature. Ainsi se concilient la théorie et la pratique. Tout publiciste a l'étoffe d'un législateur.

On peut classer les différents théoriciens du Contrat social en trois groupes, qui exercent les uns sur les autres une influence réciproque. Ce sont l'*Ecole du Droit*, *de la Nature et des Gens*, les *Publicistes* (groupe assez disparate et qui ne forme pas une école) et les *Economistes*. Nous choisirons un auteur pour chacun de ces groupes et nous nous servirons de ses ouvrages pour expliquer la doctrine de son Ecole. Nous prendrons à titre d'exemples : *Wolff*, *Rousseau* et *Le Mercier de la Rivière*.

III

L'Ecole du *Droit*, *de la Nature et des Gens* s'épanouit pleinement au XVIIIe siècle ; ce n'est pas à dire qu'elle produise des travaux originaux : Vattel, Burlamaqui, Wolff ne font guère que répéter Grotius, Pufendorf et Cumberland ; mais l'influence de ces derniers auteurs devient plus considérable à mesure qu'on les traduit.

Carmichaël, en Ecosse, traduit Pufendorf et commente Grotius (dès 1723) ; en France, vers la même époque, paraissent les *Traductions* de Grotius (1724), de Pufendorf (1726-1727) et de Cumberland, éditées par Barbeyrac. Ce qui caractérise peut-être la tendance des Internationalistes du XVIIIe siècle, c'est leur prédilection pour

une monarchie tempérée. Wolff est à cet égard très instructif. (*De Jure naturali et Gentium,* 1740.)

Il existe deux systèmes de contre-forces qui limitent l'absolutisme du gouvernement : ce sont, d'une part les lois fondamentales ; de l'autre, les droits individuels ; en sorte que ce système aboutit à une synthèse des légistes et de Locke. D'abord, les lois fondamentales : elles ne peuvent être modifiées par le pouvoir législatif ; celui-ci s'exerce à l'intérieur de leurs limites.

« *Potestati Legislatoriæ non subsunt leges fundamentales. Leges enim fundamentales civitatis sunt ad quarum observantiam rector civitatis adstringitur in exercitio imperii ; consequenter eædem ad modum habendi et tenendi imperium pertinent.*

» *Enimvero cum a populi voluntati dependeat definire a quonam et quomodo imperium exerceri debeat* (§ 36); *modus habendi et exercendi imperium non in ipso imperio continetur, sed eidem extrinsecus accedit, quatenus scilicet populus de imperio tanquam re sibi propria pro libitu suo disponat. Quamobrem cum potestas legislatoria sit jus in imperio tanquam pars potentiates contenta, leges fundamentales civitatis non subsunt potestati legislatoriæ.* » (Cf. Wolff, *Jus Naturæ,* T. VII, § 815).

Cette conception des Lois fondamentales donnera lieu plus tard à la distinction entre le Pouvoir constituant et le le Pouvoir législatif. La conséquence immédiate de cette distinction, dans une Démocratie où le Pouvoir appartient au Peuple, est d'entraver l'omnipotence du Droit de la majorité.

« *Si pars major in id conspiret ut vel omnes qui in parte minore sunt vel magnam eorum partem pro lubitu vita et bonis exuat ; id parti minori ferendum non est : Etenim quando in civitatem coitur, singuli se obligant*

universis quod commune bonum promovere velint et universi sese obligant singulis quod sufficientiæ vitæ ipsorum tranquillitati et securitati prospicare velint.. . pars major non satisfacit obligationi suæ. Quamobrem cum pars altera paciscentium ad id præstendum non teneatur quod debet si altera præstare nolit quod debet. » Wolff, *Jus Naturæ*, p. VIII, ch. II § 202).

La raison de cette restriction apportée à l'arbitraire majoritaire réside dans les clauses même du contrat par lesquelles on a limité les droits du Pouvoir législatif. Dans ces justes limites seulement, le pouvoir législatif décide à la majorité (J. N.VII, ch. I).

Le Système des Droits individuels aboutit encore à imposer des bornes au Gouvernement. Les Théoriciens du Droit naturel déduisent les Droits individuels de la Nature qui nous autorise à user des moyens nécessaires à réaliser nos fins. Les principaux Droits sont surtout la Liberter de penser et d'écrire, la Liberté religieuse. Mais les Théoriciens du Droit naturel distinguent entre les Droits civils et les Droits politiques. C'est cette distinction qui sera reprise plus tard èxplicitement par Benjamin Constant.

En réalité, Lois fondamentales et Droits individuels sont au fond la même chose ; les Lois fondamentales ont en somme pour unique fin de sauvegarder les Droits individuels ; elles en sont comme la Charte commune. La Société repose sur un Contrat entre « individus unis » ensemble pour procurer leurs avantages et leur sûreté » à forces réunies. » La Société a donc un pacte pour fondement. *Atque adeo patet pacto hominum civitates fuis se constituendas*. (1) Cette Société est atomistique : les Individus contractent entre eux ; on l'a vu par la citation précédente : « *Universi inter se convenire debent.* » (2)

(1) J. N., VII, ch. I.
(2) J. N., VIII. ch. I.

Vattel, dans son abrégé de *Wolff*, marque la fin pour laquelle le Contrat est effectué. C'est le Bonheur commun ; mais l'Etat ne se propose pas seulement de veiller à la Sûreté des Individus. Il doit veiller à leur perfectionnement.

« Une Nation doit se conserver et se perfectionner : les citoyens qui forment une Société politique s'engagent tous réciproquement à avancer le bien commun et à procurer autant qu'il se pourra l'avantage de chaque membre. »

Et déjà, cette mission providentielle de l'Etat annonce les tendances du Socialisme d'Etat. Le Gouvernement doit prendre garde par exemple qu'il y ait un nombre suffisant d'ouvriers ; instituer les Greniers publics pour régulariser les cours, etc.

Wolff ne va pas jusqu'à admettre une démocratie comme conséquence nécessaire du Contrat. Il croit encore, ou feint de croire aux Royaumes patrimoniaux, mais il est vrai que cette patrimonialité ne porte (comme l'avait déjà remarqué Grotius) que sur l'exercice du Droit de Souveraineté. Le peuple, pour Wolff, peut aliéner ce Droit en faveur d'un homme ou de ses descendants.

Telles sont les idées politiques de Volff, du moins autant qu'on peut les détacher de ses énormes traités où les préoccupations internationalistes prédominent.

L'influence du Droit Naturel se fait sentir dans deux directions différentes. Le Droit naturel provoque d'une part, l'éclosion d'une morale indépendante. Pour fonder le Droit naturel, les théoriciens ont recours non pas à la Jurisprudence ni à la Théologie, mais à l'analyse de la Nature humaine. Il serait difficile de trouver chez eux une distinction nette entre le fondement du droit et celui de la morale. Cette tendance aboutira à la constitution des traités de morale de l'Ecole Ecossaise. Cette morale

est uniquement psychologique : elle ne se rattache ni à une théologie ni à une méthaphysique. Ce caractère tient à ses origines. Hutcheson, Adam Smith sont des professeurs de Droit naturel, et l'on sait que ce sont les Ecossais qui traduisent les Internationalistes en anglais.

D'autre part, le Droit naturel fait sentir son influence sur les économistes. Il est des lois naturelles que nous ne pouvons violer ; la sanction de leur méconnaissance c'est notre misère. C'est dans Cumberland que les Physiocrates cherchent les grandes lignes de leur théorie du Droit naturel. Cumberland conçoit les lois naturelles comme les lois scientifiques : leur déterminisme n'est pas seulement moral, mais physique. Nous sommes punis automatiquement toutes les fois que nous les enfreignons, de même que celui qui se livre à l'intempérance voit comme conséquence de son infraction aux lois naturelles sa santé péricléter et ses facultés diminuer d'acuité.

IV

De tous les théoriciens du Contrat social, Rousseau est de beaucoup le plus considérable. D'une manière générale, et nous le faisions remarquer dès le début, il incarne l'idée de Contrat social. Sa théorie est loin d'être claire ; elle dépend de son système social tout entier, et à la base de celui-ci réside toute une philosophie ; philosophie vécue, où l'on sent des influences diverses, et surtout un tempéramment ardent, impressionnable, agité.

L'importance même de Rousseau dans l'histoire de l'idée du Contrat social nous impose une étude complète de son œuvre. Cette étude ne sera pas inutile. Les littérateurs ignorent le côté sérieux et profond de Rousseau

(Faguet), les philosophes ne comprennent pas très bien ce qu'il y a de juste, d'exact, de juridique dans le Contrat social, et les juristes, frappés de certaines contradictions, lorsqu'ils s'en tiennent uniquement au Contrat social, n'arrivent pas à se faire une idée d'ensemble du système ; le Contrat leur paraît incohérent (Gierke), contradictoire (Esmein). Une étude d'ensemble s'impose donc. J'ajouterai que cette étude n'a jamais été tentée malgré les travaux très estimables de MM. Haymann et Lieppmann, et qu'elle lèverait bien des erreurs grossières qui continueront à circuler tant qu'on se bornera à s'en tenir pour l'interprétation du Contrat social, à cet ouvrage lui-même.

Il faut donc étudier successivement les caractères généraux des œuvres de Rousseau, sa vie, sa philosophie, sa politique.

A. — INTRODUCTION

I. — Rapports de sa doctrine avec celles de ses contemporains

« Quand on cherche la place de Rousseau dans le mouvement général des idées de son Siècle et par rapport aux Ecoles de Philosophes et de Publicistes... on ne la trouve nulle part. Il n'est pas avec les Encyclopédistes ; il se sépare d'eux avec éclat à un certain moment comme de Sectaires dont le Genre d'Esprit et les Intrigues lui répugnent. Il n'est pas un philosophe à la manière de Condillac ou de Bonnet, cherchant une Doctrine accomodable à la découverte psychologique de Locke que tout le Monde lui recommande et qu'il paraît un peu subir.

» Il n'est pas un moraliste à petit système, comme ces

Anglais qui ont exercé une influence sur Diderot débutant, traducteur de Shaftesbury. Il ne partage pas l'éloignement de Diderot (quelque temps son ami) pour la notion du Devoir, il n'appartient pas à la secte des Economistes, il ne croit pas non plus, comme leurs adversaires socialistes, qu'on puisse revenir d'une Société corrompue à l'Ordre de la Nature ou donner des Lois aux Peuples sans tenir compte de leur état social actuel et de leurs habitudes... Il n'est pas révolutionnaire, quoique nul plus que lui (sans en excepter Voltaire) n'ait préparé la Révolution. Il a, au moins autant que ces derniers, avancé dans les Esprits la ruine de l'Ancien Régime ; même en ce qui touche les attaques contre le Dogmatisme et la Superstition catholique, son influence ne l'a peut-être pas cédé de beaucoup à la satire Voltairienne, et cependant il n'a pas combattu les sentiments religieux, il n'a pas consenti à la Libre Pensée négative des Helvetius et des d'Holbach, enfin la prétention à l'Optimisme, dont il s'est paré vis-à-vis de Voltaire, ne regarde que les fins ultimes de la Providence tandis que le pessimisme de son Jugement sur la condition humaine que les hommes se sont faite et sur leur civilisation si vantée, forme le caractère dominant de son œuvre et le seul qui suffise à expliquer l'action puissante qu'il a exercée sur les âmes. Ajoutons à ces traits distinctifs de Rousseau que, sans se poser en philosophe ni avoir fait des études régulières ou acquis la plupart des Connaissances que les philosophes possèdent ordinairement, il a été le plus grand Philosophe de son temps. (1)

Ce jugement de M. Renouvier n'est que partiellement exact. Rousseau est de son temps et, en plus d'un endroit, on peut signaler des rapprochements à faire entre son œuvre et celle de ses Contemporains. Comme les Communistes, il est plein d'horreur pour la Propriété individuelle ; comme le grave Montesquieu, comme l'utopiste Morelly, comme le paradoxal Diderot, il adopte la

(1) Renouvier, *Philos. analyt. de l'Histoire*, t. III, p. 630.

notion du Bon Sauvage. Comme les Economistes, il affirme que le Contrat social doit respecter la propriété individuelle et il en fait un droit sacré. (1). Comme les Ecossais, il est déiste ; et sa morale ne diffère pas beaucoup de celle d'un Shaftesbury ; la *Profession de foi du Vicaire savoyard* est un petit cours de philosophie spiritualiste ; enfin, comme Montesquieu, il admet la séparation des Pouvoirs, qu'il précise et rectifie, et, aussi empiriste que lui, il montre, dans les derniers livres du *Contrvt Social*, les rapports entre les conditions sociologiques d'un Peuple et le Gouvernement qui lui convient.

Ce qui est vraiment propre à Rousseau, au XVIIIe siècle, c'est un sentiment religieux profond ; il est le seul pour qui la Religion ne soit pas un système philosophique ou théologique, mais un élan vers Dieu ; il n'est pourtant pas un mystique; ce n'est pas en se repliant sur lui-même qu'il découvre Dieu ; c'est par la contemplation de l'Univers (non pas l'Univers des Astronomes ou des Métaphysiciens, mais de la Nature telle qu'elle se déroule aux yeux d'un artiste, qu'il communie avec son auteur.

C'est le sentiment piétiste, on le verra, qui est le fil conducteur de tout le système. Rousseau débute par une critique de la civilisation que ne désavouerait pas Saint-Augustin, et il finit par la Constitution d'une Religion civile dont le Dogmatisme autoritaire ne répugnerait pas à Calvin.

2. — Sa Biographie

L'INFLUENCE DU MILIEU.— Rousseau est né à Genève le 28 Juin 1712; il est élevé par son père, un ouvrier original,

(1) *Article Econ. polit.*

qui lui fit lire Plutarque où il s'initie au Culte du courage, de la Simplicité et de la Rusticité des héros antiques. Ce stoïcisme naissant est fortifié par le piétisme, qui entretint chez lui une conscience scrupuleuse, prompte à s'accuser ; ce stoïcisme et ce piétisme, enracinés dans cette âme d'enfant, devaient faire de lui un spiritualiste rigide et lui inspirer de l'horreur pour les Matérialistes et pour les Athées, pour tous ceux qui ne s'asservissent au Culte de la Nature que pour se libérer des Devoirs sociaux, pour tous ceux dont la Critique du Mariage et de la famille ne relève que d'un goût immodéré pour une Sensualité comprimée par ces Institutions. Ses tendances spiritualistes lui font désirer un Ordre moral aussi nécessaire, aussi beau dans son harmonie que Celui créé par le Dieu qui parle à sa Conscience, un ordre qui ne se bornerait pas à assurer la Paix par la Justice sévère, mais qui mettrait fin à l'orgueil des Riches, à la Jalousie des Pauvres et acheminerait chacun à la Vertu, c'est-à-dire à cette possession de soi-même, cette autonomie véritable, qui « permet seule » de triompher des passions en régnant sur son propre » cœur. » Plus tard, après une série d'aventures, il est recueilli par Madame de Warrens, chez qui il se fixe quelque temps ; aux Charmettes, il se farçit la tête d'ouvrages philosophiques, lit les Grands Cartésiens et flotte indécis de l'un à l'autre ; il garde de la Métaphysique un dégoût hautain pour les Spéculations pures, mais peut-être en retire-t-il une prédilection pour l'abstraction et pour la méthode logique. Plus tard, chez Madame d'Epinay, à Paris, il se lie avec la plupart des grands esprits du temps (Diderot, Voltaire, d'Alembert, d'Holbach, Helvetius).

Diderot s'est vanté, d'après Marmontel, d'avoir eu l'idée première du *Discours sur l'Inégalité,* mais le témoignage de Marmontel, étant donnés ses rapports

avec Jean-Jacques, est suspect : d'après Rousseau, Diderot se serait borné à rendre la pensée de Jean-Jacques plus piquante et à lui donner une tournure plus incisive. C'est à Diderot qu'il faudrait imputer ces formules Proudhonniennes, ces *coups de pistolet*, comme les appelle Bersot, *tirés en l'air pour attrouper les passants*.

Rousseau correspond avec Voltaire ; mais ce dernier, esprit frondeur, guerroyant contre les abus et les privilèges plutôt que contre l'état social qui leur avait donné naissance, aimant ses aises, épicurien sceptique et spirituel, était peu fait pour comprendre les généralisations hardies de Rousseau, ses déclamations indignées, la conviction honnête et sincère de ce « *Hun Bel Esprit* », de ce « Paysan du Danube ». On sait avec qu'elle ironie cinglante Voltaire accueillit le *Discours des Sciences et des Arts*. Voltaire et Rousseau ne devaient avoir de commun que la haine des iniquités, le Culte de la Légalité, l'Amour de la Justice.

Rousseau entretint encore des relations avec d'Alembert. Ce qui a dû surtout frapper Rousseau dans l'*Encyclopédie*, c'est la part qu'elle donne aux Métiers manuels. Mais Rousseau s'écarte des Encyclopédistes, car il n'a pas, comme eux, cette croyance frénétique dans le Progrès ni cet Intellectualisme qui attribue aux Sciences et aux Arts un rôle moralisateur.

Enfin, Rousseau, qui se vante d'avoir trouvé un Editeur à *Condillac* et qui le cite avec respect dans l'*Emile*, lui a peut-être emprunté (Condillac écrivait déjà en 1746) sa méthode de Logique, synthétique en apparence, mais analytique en réalité où, de l'élément donné, on déduit peu à peu, en raisonnant, tout le mécanisme le plus compliqué de l'odeur de rose, « la Statue ». Ajoutons qu'il a lu les Anglais, Pope et Daniel de Foë, dont il goûte fort le Robinson.

Les tendances qui se sont éveillées chez Rousseau, au contact de ces lectures ou de ces conversations, puisent peut-être des racines plus profondes dans la condition sociale de Rousseau et dans le milieu où il vécut. Rousseau est sorti du peuple ; toute sa vie il fut pauvre, il remplit successivement les fonctions de majordome, de valet, de secrétaire, d'histrion de salon, de copiste de musique ; l'humilité de ces diverses professions dut lui inspirer bien des rancœurs ; il hait les riches de la haine d'un homme qui a du talent et qui meurt de faim. Plus tard, la gloire une fois venue, ses révoltes s'assoupiront. Si le *Discours de l'inégalité* exprime les déboires de l'homme de lettres à ses débuts, le *Contrat social* est un compromis avec la société actuelle, que l'auteur accepte avec résignation.

Enfin, parallèlement à l'influence de la condition, s'exercent des suggestions moins précises mais aussi fortes : celles de Genève et de Paris. Genève forma chez lui le culte des vertus civiques, l'amour de la patrie et du sol natal ; Genève nourrit son expérience sociale et lui inspira, par la tranquillité de sa vie, ses mœurs encore pures, une extrême confiance dans le bon fonctionnement des petits États, plus facilement maniables, où chaque citoyen [illegible] la chose publique, où le luxe et la corruption qui ne s'introduisent qu'au sein d'une multitude aisée n'ont pas eu le temps d'être dans une population [illegible]. C'est à Genève qu'il songe quand il écrit le *Contrat social*, quand il montre comment le gouvernement tend à se concentrer ; il fait allusion à l'empiètement du Conseil des Deux-Cents par le Petit-Conseil quand il parle du droit de représentation ou de pétition, il [illegible] de [illegible]. Toute [illegible] des *Lettres de la Montagne* est [illegible] de la politique de Genève.

envisagé au point de vue des principes du contrat social.

Paris polit et affina le Genevois ; à Paris il apprit à sortir du point de vue local, à s'intéresser, non pas seulement aux querelles intestines des Genevois, mais encore aux difficultés politiques des Français, à l'infortune des Polonais, aux embarras des Corses ; si donc, Genève condense les sentiments sociaux de Rousseau, Paris les étend et les généralise.

Ainsi, si au lieu de supposer que ces influences se sont exercées isolément ou successivement, nous tenons compte qu'elles se sont combinées ou ont alterné, nous comprendrons assez ces deux moments distincts de la pensée de Rousseau : son exaltation révolutionnaire, sa résignation modérée. Les ferments révolutionnaires sont dus aux difficultés réelles d'une lutte pour la vie engagée jusqu'à quarante cinq ans. Les germes de la doctrine modérée ont été maintenus intacts par le Stoïcisme et le Piétisme qui le poussent à se renfermer en dedans.

2° Influence de son tempérament. — Mais ces influences sont, non pas des suggestions, mais des sollicitations : elles n'expliqueraient pas Rousseau, si le tempérament et le caractère de celui-ci ne l'avaient prédisposé à les écouter. C'est donc à la psychologie de Rousseau qu'il faut en définitive demander la clé des fluctuations et des variations qui s'expriment dans sa Doctrine. « D'où le peintre et l'apologiste de la nature peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur. » (3e Dial.).

Rousseau est de corps malingre et chétif, c'est un impulsif qui tournera sur la fin de ses jours à l'hypocondrie et même au délire de la persécution ; il est de caractère instable, tour à tour enthousiaste ou découragé, expansif ou sournois, bienveillant ou bourru. Cette versatilité se retrouve dans l'antagonisme qui existe entre sa

Vie et sa Doctrine ; lui qui avait été un déclassé est un fervent de l'ordre ; l'amant de Mme de Warens, le protecteur de Thérèse, le déserteur des Devoirs paternels, flétrit l'adultère, blâme les soins mercenaires donnés aux Enfants, se pose en éducateur modèle ; lui qui se vantait « de chiper le bon vin de M. de Mably », conçut un profond respect pour la propriété, qu'il s'efforce de légitimer dans le Contrat social. D'humeur instable, il n'écrit que gagné par une émotion et dans une sorte de délire : on connait le récit qu'il fait des circonstances dans lesquelles il composa son premier discours. Cette prédominance du sentiment explique ce ton passionné, cette note émue qui se trahit dans tous ses ouvrages. Ce caractère d'effusion sentimentale ne s'exprime pas seulement dans des déclamations ou des prosopopées données en gage au mauvais goût du temps, mais dans cette logique qui entasse arguments sur arguments. C'est le propre des passionnés de raisonner leur passion. Rousseau a beau donner à ses ouvrages l'allure d'un théorème en marche, si nous remontons aux prémisses, nous trouverons non pas une vérité de fait, ni de sens commun, mais l'expression d'une certitude sentimentale. L'homme est né bon, il faut suivre la nature.

Mais Rousseau n'est pas seulement un homme de sentiment, il a l'imagination concrète ; il éprouve le besoin de donner corps à cette fiction de l'Homme naturel. Il n'ignore pas que cet Homme n'existe pas, mais il le désigne quand même par un symbole concret ; il le montre s'abreuvant à une source ou se reposant à l'ombre d'un chêne.

En concrétisant ainsi l'abstraction, Rousseau ne se contredit pas ; il donne un corps à sa pensée et il ne peut penser qu'à l'aide d'images. De même encore, bien qu'il ait plusieurs fois répété que le Contrat social est

une fiction, quand il s'adresse à la nation Corse, il ne peut résister au plaisir d'organiser un beau spectacle pathétique : Tous les Corses prêtent serment à la Constitution, jouant ainsi, comme un véritable drame, le Contrat social.

Ainsi les divergences, imparfaitement fondues, que l'on peut remarquer dans le système de Rousseau, doivent être attribuées à des influences externes diverses, à la Nature mobile et riche en contraste de Rousseau. Si sa doctrine n'est pas uniquement le développement logique d'une pensée sereine, si elle est l'expression d'une vie orageuse et d'une âme agitée, c'est son caractère de sincérité, c'est ce qu'il y a d'humain et de vécu qui a fait son succès aux yeux des Contemporains et de la Postérité.

B. — L'ŒUVRE

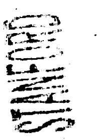
Avant d'analyser le Contrat social, il faut exposer (en résumant les ouvrages antérieurs à cette œuvre) la doctrine philosophique de Rousseau, sans laquelle le Contrat social est inintelligible : « Ceux qui voudront traiter séparément la morale et la politique, dit-il quelque part, n'entendront jamais rien à aucun des deux. » (*Emile*, V).

Donnons rapidement l'indication de ses principaux ouvrages :

Discours sur les Sciences et les Arts (1750).

Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Egalité (1755).

Un article sur l'*Economie politique*, paru dans l'*Encyclopédie* (1756) ; *Le Contrat social* (1762) ; *L'Emile* (1762) ; *Les Confessions* (1764) ; *Les Lettres de la Montagne*, et enfin *les Dialogues* (1772). Il meurt en 1778.



1. — Sa philosophie

Sa philosophie se compose de deux parties dont la continuité est réelle. Une partie critique : ce sont les *Discours* ; une partie constructive : le *Contrat* et l'*Emile*. Ces deux tronçons sont reliés par l'*Article sur l'Economie politique* et un fragment d'un projet primitif du Contrat social, que l'on désigne sous le nom de *Manuscrit de Genève* (app. IV de l'édit. du *Contrat Social* de Dreyfus-Brisac).

CRITIQUE. — Voyons d'abord cette philosophie négative. La doctrine du *Discours des Sciences et des Arts* et du *Discours de l'Inégalité* peut se résumer en quelques propositions : Au nom d'un vague stoïcisme, Rousseau déclare que la Moralité n'existe plus dans la société actuelle. (Il le répète d'ailleurs dans l'Emile). Il voit l'expression la plus complète de cette immoralité dans le développement des Sciences et des Arts, symptôme morbide de besoins nouveaux et artificiels ; ces besoins et ces désirs nous asservissent quand ils deviennent immodérés : il y a disproportion entre nos désirs et nos forces et nous devons recourir à l'aide d'autrui pour satisfaire les premiers. Cette extension des besoins entraine donc une dépendance réciproque : les sciences et les arts, cause et effet de cette dépendance, sont le privilège de quelques individus à qui ont été départis des talents refusés aux Autres.

Ces hommes forment une aristocratie intellectuelle qui exploite cette rupture d'équilibre entre nos besoins et notre activité. Ces intellectuels oisifs sont devenus les Maitres. La Science, faite de Méditation et de Prévoyance,

donne à leur égoïsme la protection d'une institution sociale : La Propriété. (1)

Rousseau montre, dans *le Discours de l'Inégalité*, en refaisant en sens inverse l'analyse faite par le *Discours des Sciences et des Arts*, comment s'est établie la Propriété. A l'aide de l'Abstraction, Rousseau va essayer de construire le Concept de l'homme naturel : celui-ci est, au physique, un être peu vigoureux mais dont l'organisme solide suffit à assurer ses besoins limités. Au point de vue psychologique, il ne diffère guère de l'animal, sauf en ce qu'il est un agent libre et non une force mue uniquement par des instincts. Cette liberté lui permet de se perfectionner ou de se dégrader. Tant que les Besoins restent constants les Hommes persistent dans cet Etat.

A ce premier état de Nature succède un second. Grâce au langage, les relations sociales s'établissent, puisque l'on peut communiquer ses pensées ; dans le second état, tant que les hommes restent égaux en force et en intelligence et qu'ils ne se créent pas de nouveaux besoins, ils vivent dans un état social de félicité inconsciente.

Mais l'éveil de l'intelligence achemine l'homme à un troisième état. Pour satisfaire des besoins nouveaux, il fallut construire des outils, recourir à l'aide d'autrui ; on fonda donc l'Etat Civil, dont la première forme fut une Société de Secours mutuels.

Ce premier état social nécessita des *Lois ;* cependant, tant que l'aide d'autrui ne fut pas indispensable, l'homme vécut libre, bon et heureux.

« Mais dès l'instant que l'homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et de

(1) Cette continuité des deux discours est établie par la Réponse à M. Bordes qui avait fait une critique du Discours des Sciences et des Arts.

vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. » (*Disc. de l'Inég.*, 2e partie.)

En même temps que l'industrie se développe, la culture des terres entraîne le partage, et pourtant, à l'origine, les fruits étaient à tous et la terre à personne. Encore, le partage égal n'eût pas été un mal; mais les propriétés ne furent pas égales, pas plus que le développement intellectuel qui préside à l'extension des besoins. Les intellectuels, plus avides, accaparèrent les propriétés et il n'en resta plus pour les autres; il n'y eut plus pour les déposséder que cette alternative : ***se soumettre aux riches*** ou ***leur prendre leurs biens***. Il y eut une guerre de ***tous contre tous***, et cette guerre naquit de l'état social; (1) elle ne fut pas sans trêve, parce que leur capital matériel et intellectuel assura la victoire aux riches ; ceux-ci surent imposer la paix aux pauvres, qui durent ratifier les usurpations de leurs vainqueurs.

« Telle dut être l'origine de la Société, où des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves aux faibles et de nouvelles forces aux riches, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété, de l'inégalité et, de leur droit d'usurpation, firent un droit irrévocable... Si nous suivons les progrès de l'inégalité dans ses différentes évolutions, nous trouvons que l'établissement de la loi et le droit de propriété sont son premier terme; l'institution de la magistrature, le second; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime. En sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque; celui de puissants et faibles par la seconde; celui de maître et esclave par la troisième. » (*Disc. de l'Inég.*, 2e partie.)

(1) Voyez en outre App. II et IV, p. 354, éd. *Contrat soc.* Dreyfus-Brisac.

Le mal social pourrait donc se définir ainsi : primitivement doué d'un libre arbitre grâce auquel il peut changer sa condition et la rendre meilleure ou pire, l'homme, asservi par des besoins immodérés éveillés par une intelligence toute spéculative, incapable d'accorder la Conception à l'Exécution, est tenu dans une soumission défiante par les Intellectuels qui l'exploitent. A mesure qu'augmentent ces besoins, le Concours d'autrui est indispensable ; à mesure que ces besoins prennent une extension croissante, le conflit des intérêts est plus aigu.

2. — Philosophie constructive

Y a-t-il remède à ces mots ? Analysons les causes du mal et voyons si on peut le faire disparaître.

Faut-il supprimer les Sciences et les Arts ? Evidemment non (1). Ceux-ci n'ont qu'une valeur éméologique ; ils expriment le mal social mais ne le causent pas, ainsi, ne détruisons pas nos Académies, ne brûlons pas nos Bibliothèques ; les sciences et les arts sont, dans l'état actuel, des dérivatifs utiles, et les supprimer, ce serait faire retomber les Hommes dans leur brutalité sans les retirer de leur corruption.

Faut-il abolir l'Etat Social ? En admettant même que cela fut possible, ce serait aller à l'encontre du but qu'on se propose : hors de la Société, l'Homme est une brute.

« La Terre, dit Rousseau, (dans le Manuscrit de Genève) serait couverte d'hommes entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication ; nous toucherions par quelques points sans être unis par aucun, chacun

(1) Voy. en outre : 1° *Réponse au roi de Pologne* ; 2° *Lettre à M. Scheyle* 15 juillet 1756 ; 3° *3me Dialogue*.

resterait isolé parmi les autres : chacun ne songerait qu'à soi ; notre entendement ne saurait se développer, nous vivrions sans rien sentir, nous mourions sans avoir vécu ; notre bonheur consisterait à ne pas connaître notre misère ; il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs, ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme qui est l'amour de la Vertu. » (App. 1er, éd. du *Contrat soc.* Dreyf. Brisac).

Rousseau n'est pas moins affirmatif dans le *Contrat Social* :

« Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, en donnant à ses actions une moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la loi du devoir succédant à l'impulsion physique, et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir suivant d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive, dans cet état, de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne d'aussi grands ; ses facultés s'exercent et se développent, ses idées se tendent, ses sentiments s'anoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent, un homme. » (Notes I, ch. VIII.)

Ainsi, il est très vrai que l'Homme se déprave en Société, mais la Société n'est que le Milieu dans lequel il se déprave ; si elle corrompt l'homme, c'est que Celui-ci l'a déjà viciée, ce ne sont ni les Sciences et les Arts, ni la Propriété qui sont la Cause du Mal ! C'est l'exaltation d'une Volonté guidée par une intelligence sans limites vers des Domaines inaccessibles, qui pousse les Hommes

à se ruer avec âpreté à la recherche d'un bonheur illusoire. *D'où vient la faiblesse de l'homme : de l'inégalité que se trouve entre ses forces et ses désirs* (EMILE, III).

La Société sera bonne du jour où l'on aura rétabli l'équilibre entre les deux principes opposés de la Nature humaine. Si nous nous laissions guider par nos sens non encore faussés et par nos sentiments, nous demeurerions libres, puisque nos besoins physiques trouveraient leur satisfaction sans l'aide d'autrui et que, facilement assouvis, ils n'exerceraient pas sur nous leur empire ; bons, puisque le sentiment de Bienveillance à aimer nos semblables ne serait pas empoisonné par l'égoïsme et la défiance ; tous égaux, puisque le type humain n'aurait pas été déformé au nom de la conception individuelle que chacun s'est fait de la vie ; que nous aurions des besoins analogues et des forces identiques ; heureux enfin, puisque sagement réglée par la Nature qui lui éviterait toute cause de conflit, notre activité, dans son exercice normal, ne connaîtrait pas d'obstacle ni ne se heurterait pas à des activités rivales immodérées dans leurs désirs.

Ce bonheur, il n'est pas impossible de le retrouver : c'est l'*Emile*, c'est le *Contrat Social* qui apportent le moyen de cette génération des hommes.

a) L'EDUCATION. — Le premier remède consiste dans l'*Education individuelle* : on ne doit pas se proposer de former un homme naturel puisque cela est impossible, ni un homme civil puisqu'on veut le régénérer : Rousseau veut former le citoyen. L'homme naturel est indépendant, l'homme civil est un esclave, le citoyen sera autonome, c'est-à-dire vraiement libre. Il ne dépendra que de lui et sera soumis aux lois de sa Nature et de la Nature ; c'est à faire d'Emile un homme libre, c'est-à-

dire un homme dont toutes les facultés naturelles soient équilibrées, qui possède la plénitude de ses moyens et en connaisse les limites, que doit travailler l'Educateur. Travailler n'est pas exact : le précepteur d'Emile joue un rôle purement négatif. Il doit veiller à ce que les influences malsaines du dehors, c'est-à-dire du milieu social corrompu, n'activent pas d'une façon maladive le développement d'Emile et ne contrarient pas ses impulsions naturelles.

L'éducation d'Emile sera une perpétuelle leçon de Choses ; une série d'expériences personnelles lui révèleront la limite de ses forces ; l'Education de ses sens fera de lui un homme habile et capable de se passer du secours d'autrui. « Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez choisi l'ordre de la nature. (*Emile*, II).

L'Education d'Emile serait complète s'il vivait seul, mais Emile sera un citoyen, il aura une famille et une Patrie. Avant de l'abandonner à sa vraie destinée, son précepteur lui fera connaître les rapports sociaux et leur nature et, puisqu'il va entrer, lui, l'homme pur, élevé suivant la Nature, dans une société immorale et dépravée, il lui faut un idéal qui le réconforte et qui lui fasse apercevoir tout le prix de la règle morale qu'il a suivie jusqu'à ce jour.

Le monde est gouverné par une intelligence puissante qui est Dieu.

C'est vers lui que nous nous élevons à la vue d'un paysage sublime qui nous dépasse ; Il est l'Auteur de notre être ; c'est à lui que nous devons d'être doué d'une âme et d'avoir le premier rang dans l'Univers ; nous devrions donc remercier Dieu de sa bienveillance à notre égard ; mais quand, de la contemplation de l'Univers où tout est majestueusement ordonné, nous passons à

l'Observation de la *Société*, nous ne voyons que Misère et Petitesse.

Pourquoi ce Mal ? Certes, Dieu eut pu faire de nous des êtres parfaits ; mais quel mérite eussions nous eu à accomplir le bien. Dieu nous a créés libres, c'est-à-dire capables d'opter pour la voix de la Conscience ou celle des Passions (*Emile*, IV).

C'est cette lutte incessante contre les Mauvais Penchants qui est la Vertu.

« Murmurer de ce que Dieu n'empêche pas l'Homme de faire le Bien, c'est murmurer de ce qu'il fit l'espèce humaine d'une nature excellente, de ce qu'il met à ses actions la moralité qui les a anoblit, de ce qui lui donne droit à la Vertu (*Emile*, IV).

C'est donc accidentellement, et non fatalement, que l'espèce humaine s'est vouée au mal, mais l'Homme est éminemment perfectible, puisqu'il est libre. Le pessimisme qui se dégage de l'analyse des Conditions sociales actuelles ne doit pas être radical ; le remède est dans une éducation systématique.

Mais, en attendant que l'espèce entière soit régénérée, il faut donner aux bons une consolation ou une récompense. Les Justes verront Dieu, ils contempleront l'Ordre éternel de l'Univers. Mais avant que leur Substance immatérielle se dégage de leurs corps, ils commercent avec Dieu qui parle à leur Conscience.

Les satisfactions de leur Conscience sont déjà la conséquence anticipée de la Vertu. Pourquoi la Conscience est-elle écoutée de préférence à la Raison ? C'est parce qu'elle est la voix de la Nature, de la Providence, de Dieu : ses impulsions sont donc bonnes.

« Trop souvent la Raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser... mais la Conscience

ne nous trompe jamais... qui la suit obéit à la Nature ; Conscience ! conscience ! s'écrie Rousseau, instinct divin, immortelle et céleste voix ! guide assuré d'un être ignorant et borné ! .. Juge infaillible du Bien et du Mal qui rend l'Homme semblable à Dieu, sans toi, je ne sens en moi rien qui m'élève au dessus des Bêtes que le triste privilège de m'élever d'erreur en erreur, à l'aide d'un entendement sans règles et d'une raison sans principe. » (*Emile*, IV).

Ainsi l'entendement est trompeur, puisqu'il fait miròiter aux yeux des hommes divers états possibles entre lesquels ils choisissent, tandis que le seul vraiment bon est présenté par la Conscience, mais c'est l'hésitation possible entre l'entendement et la Conscience qui donne du prix à la Vertu.

Ainsi Emile sait quel est l'ordre qui règne dans la Nature ; on va essayer de raisonner avec lui pour lui faire découvrir celui qui devrait régir la Société. (*Emile*, V) Emile pourra s'écrier :

« On dirait que nous bâtissons un édifice avec du bois, tant nous alignons exactement chaque pièce à la règle. »

» — Il est vrai, répond Rousseau, mais songez qu'il s'agissait entre nous, tout d'abord, d'établir les vrais principes du Droit politique. »

Emile trouvera, sans doute, que la Réalité n'est pas conforme aux principes :

« Des lois, où est-ce qu'il y en a, où est-ce qu'elles sont respectées. Partout l'on n'a vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et la passion des hommes. »

» — Mais, ajoute le Précepteur, les lois éternelles de la Nature et de l'Ordre existent, elles tiennent lieu de lois positives au sage ; elles sont écrites au fond du cœur par la Conscience et la Raison. » (*Emile*, V).

Emile donc, dans la Société corrompue où il vivra, ne se découragera pas ; il restera fidèle à l'éducation qu'il a reçue. Ce ne sera pas un révolté, il adhérera à la Société où il a vécu : celle-ci a des droits sur lui :

« Dans la Société, où l'homme vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien, cela est sans exception. » (*Emile*, V).

La Société choisie par Emile, c'est la Patrie :

« Où est l'Homme de Bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'Homme, la Moralité de ses actions et l'Amour de la Vertu. Né dans le fond d'un bois, il eut vécu plus heureux et plus libre, n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants ; il eût été bon sans mérite et n'eût pas été vertueux. »
— « Tes compatriotes te protégèrent enfant, tu dois les aimer étant homme. » (*Emile*, V).

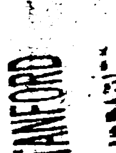
Emile conciliera donc l'homme civil et l'homme de la nature ; il sera soumis à la loi sociale tout en demeurant autonome et libre.

b) L'Institution Politique. — Le Contrat social résont le problème pour deux classes d'individus ; ceux qui auraient suivi l'éducation d'Emile et ceux qui, tout en étant restés dans l'état de corruption, désireraient en sortir, non plus à l'aide de leurs propres forces, que l'éducateur a négligé d'utiliser, mais grâce au secours d'une Institution sociale.

Pour les hommes comme Emile, cette institution sociale a pour effet de les aider à persévérer dans leur bonté naturelle.

De quelle façon la société peut-elle agir et remédier

au mal moral dont souffrent les individus? En opposant des bornes infranchissables aux vouloirs individuels dépravés ; Emile, enfant, s'est heurté aux forces de la nature, et son orgueil a été rabaissé par des expériences douloureuses, il a appris qu'il y avait des bornes à sa puissance et il s'est renfermé dans la sphère d'activité normale qui lui a été assignée par la nature ; s'incliner devant la nécessité n'a rien d'humiliant ; il faut instituer une force collective aussi puissante que les forces naturelles, contre laquelle les forces individuelles se brisent. C'est la Volonté générale. Il s'agit en somme de trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au dessus de l'homme.



Rousseau ne se dissimule pas que c'est un problème quasi insoluble ; il le compare à celui de la quadrature du Cercle (*Considérat. sur le gouv. de Pologne* et *Lettre à Mirabeau*, 20 juillet 1867).

Le passage suivant de l'*Emile* fait bien ressortir sur ce point la pensée exacte de Rousseau.

« Il y a deux sortes de dépendances, celle des choses (qui est de la Nature), et celle des hommes (qui est de la Société).

» La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la Liberté et n'engendre point de Vices ; la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le Maître et l'Esclave se dépravent mutuellement. S'il y a donc quelque moyen de remédier à ce mal dans la Société, c'est de substituer la Loi à l'Homme et d'armer la Volonté générale d'une force réelle supérieure à l'action de toute Volonté particulière.

» Si les Lois des Nations pouvaient avoir, comme celles de la Nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne peut vaincre, la dépendance des Hommes redeviendrait alors celle des Choses ; on réunirait

dans la République tous les avantages de l'Etat naturel et de l'Etat civil ; on joindrait à la Liberté qui maintient l'Homme exempt de vices, la Moralité qui l'élève à la Vertu (*Emile* II). »

Le Contrat social montrera comment, pratiquement, on peut constituer une semblable force. Le mécanisme même de son institution donnera des éclaircissements sur la nature de cette Volonté genérale, et suffira à laisser entrevoir comment elle réalise ses fins en développant la vraie liberté de l'individu et en l'élevant à la pratique de la vertu.

Rousseau montre d'abord comment, objectivement considérée, c'est-à-dire comme donnée, cette volonté générale atteint son but, comment subjectivement, c'est-à-dire conçue dans ses rapports avec les individus, elle réalise ses fins.

Rousseau parle pour la première fois de la Volonté générale dans l'article de l'Encyclopédie intitulé « *Economie politique* ».

Si l'on considère la solidarité qui unit les diverses parties de la cité, on peut comparer cette dernière à un Corps dont les individus seraient les membres. La Volonté générale est l'âme de ce corps.

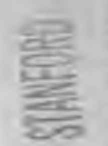
Quelles sont les conditions requises pour le bon fonctionnement de cet organisme social ?

Il faut tout d'abord que chaque partie suive l'impulsion donnée par la Volonté générale. Conformer par conséquent les hommes, par une éducation nationale, à l'obéissance des lois, cela suppose le culte de l'enseignement des vertus civiques et le culte de la patrie. Mais il faut d'autre part que la patrie se rende aimable aux individus. La Volonté générale doit assurer leur bien-être économique (je passe sous silence l'institution des greniers publics en

cas de disette) bien-être juridique (sécurité, justice). Ainsi la Force sociale (que l'on opposera aux caprices déréglés des individus) n'est pas un instrument d'arbitraire intolérable, puisque sa mission est de veiller au bien-être individuel et même de l'assurer.

Mais il est une fin plus haute qui préside à l'institution de cette force sociale : la Volonté générale doit être l'instrument politique d'émancipation morale des individus.

Cette volonté générale, que l'on a supposé donnée, et que l'on a conçue comme extérieure aux individus, n'est en réalité qu'une création artificielle des mêmes individus. Ce n'est pas à dire qu'historiquement il en soit ainsi : mais logiquement, juridiquement, la force contraignante du Pouvoir de la volonté générale repose sur l'adhésion des individus.



Le problème de la volonté générale consistait à :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun se donnant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » (*C.S.* I, ch. VII.)

La solution est la suivante :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la Volonté générale : nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. » (*C. S.*, ch. VI.)

En d'autres termes, les clauses du contrat se réduisent toutes à une seule, savoir :

L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté car chacun se donnant tout entier la condition est égale pour tous, et la condition étant

égale pour tous nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. »(*C. S.* I., ch. IV).

Cette aliénation implique, semble-t-il, une contradiction avec une des affirmations les plus absolues de Rousseau, à savoir que la liberté est inaliénable :

« Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité même, à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute moralité à sa liberté. » (*C. S.*, I, ch. IV.)

Remarquons que cette aliénation est égale pour tous et réciproque, et qu'elle est faite au profit de tous. (Identifions pour le moment la volonté générale et la collectivité). Nul n'a intérêt à rendre cette cession onéreuse à autrui ; d'autre part, le bénéficiaire n'est pas un individu, mais une personne morale formée par la collaboration des volontés particulières : chacun se donnant à tous ne se donne à personne. Cette considération est de nature à faire concevoir que la volonté générale, par ses origines et surtout par son essence individualiste, ne saurait être oppressive.

D'ailleurs, le Contrat social a pour effet de consolider la liberté et l'égalité naturelle, bien loin de vouloir les détruire par l'abdication intégrale des droits individuels au profit de la volonté générale :

« Ainsi, ce que l'homme perd par le contrat social, c'est la liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui

n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la Volonté générale, et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant de la propriété, qui ne peut être fondé sans un titre positif. » (*C. S.*, I, ch. VIII.) Et ailleurs : « En même temps qu'il assure la liberté, le contrat, bien loin de détruire l'égalité naturelle, substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalités physiques entre les hommes, et pouvant être inégaux en force et en génie ils deviennent tous égaux par convention et par droit. »

Les individus n'ont donc fait « qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, et l'indépendance naturelle contre la liberté du pouvoir de nuire à autrui contre un droit sur l'union sociale rend invincible. » (*C. S.* l. II., ch. IV).

Comment ces affirmations individualistes sont-elles conciliées avec l'omnipotence de la Volonté générale instituée par contrat ? Les fins sont nettement individualistes, mais le moyen reste en apparence autoritaire et tyrannique. Il est à remarquer tout d'abord, que cette Volonté générale n'est pas un être abstrait extérieur aux individus, elle est la résultante des volontés individuelles.

« Or, le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres ». (*C. S.* I., VII.).

Mais n'est-il pas à craindre qu'un individu puisse être opprimé par la volonté générale ? N'est-il pas d'expérience courante que l'intérêt individuel est différent de celui de la volonté générale. N'y aura-t-il pas conflit entre les deux ?

Commençons par noter, que par le pacte, « ce que » chacun a aliéné de sa puissance, de ses biens, de sa » liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont » l'usage importe à la Communauté ». (*C. S.* l. II, ch. IV). En réfléchissant sur la différence qui existe entre la Volonté générale et la Volonté de tous, on s'aperçoit, d'autre part, qu'il est douteux que la volonté générale outrepasse ces limites :

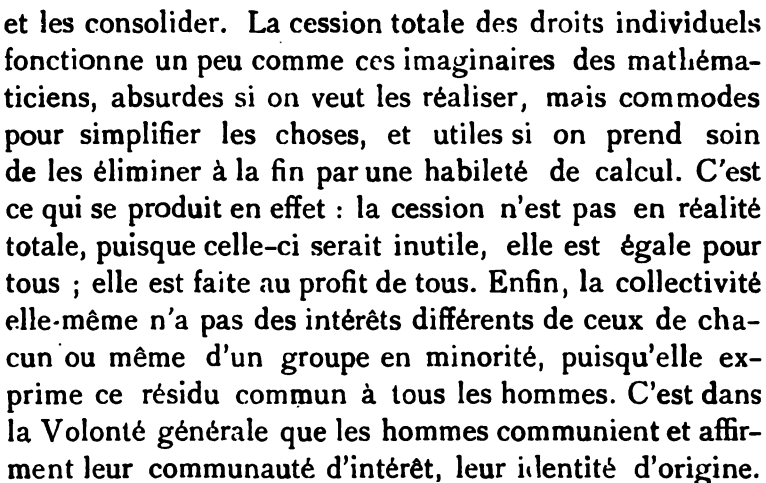
« Il y a bien souvent de la différence entre la volonté de tous et la Volonté générale ; celle-ci ne regarde que l'intérêt commun, l'autre regarde l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières. Mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme de différence la volonté générale ». (*C. S.* l. II, ch. III).

Or, l'intérêt commun, c'est la part d'intérêt particulier qui est la même chez tous les contractants.

« Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social. » (L.II , ch. I).

Régissant uniquement l'intérêt commun, la Volonté générale ne pourra jamais être tyrannique pour les individus. L'absolutisme de la Volonté générale ne sera donc jamais despotique. Dautre part, il est facile de concevoir qu'elle repose sur l'unanimité, tout le monde étant également désireux de réaliser ce minimum commun d'intérêt particulier qui est l'intérêt collectif.

Le collectivisme juridique du Contrat social aboutit donc à un individualisme rationnel. Loin d'abolir les droits de l'homme, il n'est institué que pour les garantir



et les consolider. La cession totale des droits individuels fonctionne un peu comme ces imaginaires des mathématiciens, absurdes si on veut les réaliser, mais commodes pour simplifier les choses, et utiles si on prend soin de les éliminer à la fin par une habileté de calcul. C'est ce qui se produit en effet : la cession n'est pas en réalité totale, puisque celle-ci serait inutile, elle est égale pour tous ; elle est faite au profit de tous. Enfin, la collectivité elle-même n'a pas des intérêts différents de ceux de chacun ou même d'un groupe en minorité, puisqu'elle exprime ce résidu commun à tous les hommes. C'est dans la Volonté générale que les hommes communient et affirment leur communauté d'intérêt, leur identité d'origine.

Mais, en définitive, qu'est-ce que la Volonté générale ? sinon notre nature, notre vraie nature, semblable chez tous les hommes, mais viciée aujourd'hui par les divergences d'une intelligence différenciée qui fait naître des intérêts individuels. Créer la Volonté générale, c'est révéler à chacun de nous, par ce procédé artificiel, la Nature qu'il méconnait, c'est évoquer une force qui s'impose à lui comme celle de la nature objective. Nous révéler notre nature, c'est nous mettre en présence de notre Créateur. D'où le caractère divin du législateur dans l'institution du Peuple. Pour un homme comme Emile, la volonté générale n'a rien de contraignant ; on ne saurait le contraindre à être un homme libre : il y a harmonie entre la volonté générale et sa propre volonté. Spontanément, il veut ce que veut la volonté générale et celle-ci devance ses désirs. Intolérante, la volonté générale, paraît l'être pour l'homme dépravé. Pour consolider la société, il faut, en effet, une morale commune, une religion civile, de même qu'il faut une règle de conduite pour l'individu :

« Les dogmes de la religion civile doivent être simples,

en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du Contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs.» (*C. S.*, l. IV, ch. VIII).

Tels sont les dogmes de la Religion civile dont la croyance est imposée aux citoyens qui peuvent en tant qu'individus avoir des surcroyances personnelles (à condition que celles-ci ne soient pas intolérantes, et ne s'opposent pas au catéchisme social.)

Ne faut-il pas, en effet, aider l'homme dans sa lutte contre la dépravation dont il souffre, en éveillant sa conscience étouffée par la raison ratiocinante. Mais pour Emile ce credo ne sera que l'expression sociale de sa foi individuelle, réduite à son minimum.

En somme, le Contrat Social répond à une double fin: corriger les hommes de leur dépravation, et les régénérer ; assurer à Emile le bénéfice de sa santé morale, fruit d'une éducation normale et rationelle.

Cette parité du but explique certaines des obscurités du Contrat.

Il est hors de doute que le contrat n'a pas un caractère historique :

« Il y a mille manières d'assembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir. C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique dans la multitude d'associations qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière et pas deux de la façon que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et je ne discute pas les faits. » (Lettre à M. de Beaumont, *Lettres de la Montagne*, VI.)

Le Contrat Social a donc une valeur purement logique. Mais à quel moment logique se place le contrat ? Avant ou après l'époque actuelle dans laquelle nous vivons ? Explique-t-il le passé, est-il une loi scientifique ou morale, ou bien régit-il l'avenir, ? Est-il une norme ou un idéal ? M. Haymann (*Rousseau sociolophilosophie*, Leipzig 1896) opte pour la première solution. Il cite ce texte à l'appui de sa thèse :

« Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et sans effet, en sorte que bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues jusqu'à ce que le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle en perdant la liberté conventionnelle par laquelle il y renonça. » (*C. S.* l. I. ch. VII.

Si l'on confère ce passage avec le début du « Contrat Social » cité par ceux qui interprètent le contrat comme un idéal (Fouillée, Lippmann),

« Je veux chercher, si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et pire en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être. » (*C. S.* I. ch. I.)

on ne peut s'empêcher de signaler une contradiction. Ici Rousseau parle au passé, là au futur. Ce changement de ton provient de ce que le contrat correspond à la fois à l'attente des Emile et à celle des hommes d'aujourd'hui. Pour Emile, dont la moralité supérieure n'a pas besoin d'être perfectionnée par ces institutions, le Contrat Social est une loi qui explique et régularise le passé ; pour les autres, le contrat social apporte un régime d'émancipation morale : c'est un principe de conduite sociale. Le

contrat n'est donc pas seulement une loi du passé, mais une norme du futur : c'est la raison d'être de la Société. Selon que l'on considère le cas d'Emile, ou celui de ses contemporains moins avancés, cette raison revêt la forme particulière d'une explication, ou d'un idéal.

Ainsi, dans la philosophie de J.-J. Rousseau, le Contrat social a pour effet de créer une force analogue à celle de la nature, comme celle-ci inflexible et puissante. Cette force est anonyme. On s'assure qu'elle ne saurait abuser des individus en vue d'une fin externe ou transcendante, elle agit de deux manières : directement, en exigeant de l'homme qu'il réalise des fins naturelles ; indirectement, par l'échec des volontés individuelles qui se brisent contre elle, et à qui leur impuissance révèle leurs limites et, par conséquent, leur vraie nature. Cette vraie nature retrouvée, la Société n'est plus que l'adhésion spontanée et continue de volontés individuelles régénérées, mises en présence de leur conscience et inspirées par Dieu.

Eclairés par cette étude, il nous reste donc à étudier le *Contrat social* en lui-même, à en montrer le mécanisme et le fonctionnement pratique.

2. — Science politique

a) EXTENSION DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE. — Et tout d'abord, quelle est la forme sociale dont il s'agit, à quelle société s'applique le Contrat ? Ce problème politique est un problème moral. On ne saurait dire que l'étendue des états soit tout à fait indifférente aux mœurs des citoyens, il y a sûrement quelque proportion entre ces choses. « Je ne sais si cette proportion ne serait point inverse. » (*Rép. à T. Bordes*)

La Société doit-elle être universelle, particulière, ou générale ? Rousseau critique la Société universelle du genre humain ; c'est parce que les hommes se sont conduits comme s'ils étaient membres d'une société universelle qu'ils se sont corrompus. Les sentiments sociaux demandent à être concentrés : Si je fais partie d'un groupe trop étendu, les membres de ce groupe, parce qu'ils sont trop nombreux et que je n'ai plus avec chacun d'eux que des rapports de plus en plus rares, me deviennent indifférents ; j'ai moins de scrupules à leur nuire puisque mon égoïsme n'est retenu par aucune affection.

« La force de l'homme est tellement proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif, dit Rousseau, que, pour que cet état change et que ces besoins augmentent, l'assistance de ses semblables devient nécessaire, et quand, enfin, ses désirs embrassent toute la nature, le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir.

» De cet état, naissent des rapports sans règle et sans mesure que les hommes altèrent continuellement. Il est certain que le mot de genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent. Ajoutons si l'on veut cette supposition : concevons le genre humain comme une personne morale ayant un sentiment d'existence qui lui donne l'individualité et la constitue une, un mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout ; concevons que ce sentiment commun soit celui de l'humanité et que la loi naturelle soit le principe actif de la machine. Observons ensuite ce qui résulte de la constitution de l'homme et de ses rapports avec ses semblables et, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les cœurs, en éveillant l'intérêt personnel, par où l'on voit que ce prétendu contrat social (appliqué à la société générale) dicté par la nature est une chimère. » (Manuscrit de Genève, App. IV, *Contrat Soc.*)

Ainsi, cette société générale est une condition de corruption et de dissolution. Resserrons donc le sentiment dans un cercle étroit : la famille ou les sociétés particulières. Mais si la société universelle amène l'énervement du sentiment et conduit à l'indifférence et l'égoïsme, la société particulière, en rétrécissant le champ de nos sentiments, provoque à son tour une recrudescence des intérêts personnels :

« L'intérêt personnel se trouve toujours en raison inverse du devoir et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré. » (*Econ. pol.*, et *Contrat Soc.*, II, ch. III.)

Quelle est la société normale la plus générale ? C'est la société politique. C'est celle-là qui doit être le type de toutes les autres, c'est sur elle qu'elles doivent se modeler.

Il faut donc régler les rapports de l'Individu avec ces sociétés particulières, ce qui incombe à l'Economie politique, puis régler avec la société politique les normes de toute association supérieure en extension à celle-ci, par exemple, la Société religieuse, dont les maximes, influant sur la moralité, doivent être soumises au contrôle de l'Etat. Le *Contrat Social,* tout en indiquant que le contrat doit régir n'importe quelle Société (il est la limite vers laquelle doit tendre la famille — *C. S.* L. I Ch. II —) étudie seulement la Nation.

La patrie est la forme typique des sociétés politiques.

Elle corespond à peu près à la première phase sociale décrite dans le Discours de l'Inégalité. La société moderne correspond à la seconde. Cette critique de la société moderne se ramène à celle de la société universelle du genre humain : « il suffit de toucher un négociant au Japon pour le faire crier à Paris » (*Emile,* II).

Il faut donc revenir à la patrie comme société fondamentale. Si la société politique est trop considérable il faut la fractionner en petits états fédérés : c'est le conseil que Rousseau donne aux Polonais. A une époque de cosmopolitisme et d'internationalisme, (les gens de lettres hésitent sur leur patrie : Voltaire félicite Frédéric II de sa victoire de Rosbach), ce retour à la patrie est quelque chose de nouveau : Rousseau est le premier des publicistes patriotes. Fichte poussera jusqu'au bout cette tendance il opposera à l'économie internationale et classique, l'économie nationale : à la Weltœkonomie qui assure de façon incertaine la satisfaction des besoins, la Nationalœkonomie, stade plus avancé de l'évolution, où l'état assure l'échange, règle la production et défend l'organisme économique national contre les perturbations de la concurrence étrangère.

Ce patriotisme n'a rien d'agressif. Si Rousseau à une prédilection marquée pour les petits états, d'abord parce que les mœurs sont moins dépravées ensuite parce que la machine politique moins compliquée y fonctionne mieux, il ne les suppose pas isolés dans un état de défiance réciproque et de guerre en expectative. Il développe même un projet de paix perpétuelle, réalisée par une fédération de petits états.

Ainsi donc, la Société politique typique est un petit Etat. Rousseau donne ultérieurement deux raisons politiques : la première, est que la Volonté générale est plus facile à dégager ; la seconde, est que le Gouvernement peut se rapprocher davantage de la forme démocratique, et que, par conséquent, moins fort, il tend moins à détruire la puissance législative. « Presque tous les petits Etats, République ou Monarchie, indifféremment, prospèrent par cela seul qu'ils sont petits. (G. de Pologne). Et encore :

« Il avait travaillé pour sa patrie et pour les petits états constitués comme elle... Mais malgré ces distinctions... la mauvaise foi des gens de lettres et la sottise de l'amour-propre qui persuade à chacun que c'est toujours de lui qu'on s'occupe, lors même qu'on n'y pense pas, ont fait que les grandes nations ont pris pour elles ce qui n'avait pour objet que les petites républiques. » (2e *Dialog.*).

b) Le Contrat. — Qui sont les contractants ? Rousseau répond tous les hommes ; mais Rousseau, sans la formuler, fait la distinction entre la capacité de jouissance et la capacité d'exercice. Jouissent du droit de contracter tous les hommes, l'exercent, seulement quelques-uns. Les enfants ne contractent pas : ce n'est qu'à vingt-un ans qu'Emile est invité à se choisir une patrie, à se livrer à elle par un contrat ; on lui représente toutefois qu'il est moralement engagé par les bienfaits que lui a procurés son pays. Il ratifie donc cet engagement, mais à sa majorité. Les femmes ne contractent pas elles-mêmes : elles ne prennent aucune part au gouvernement de la cité ; Sophie est une ménagère et sa place est au foyer : Rousseau n'est pas féministe et ne donne pas de droits politiques aux femmes. Ainsi, les femmes et les enfants figurent au contrat, mais ce sont leurs époux ou leur père qui contractent pour eux. La population mâle et majeure possède seule le droit de contracter.

Pour qu'un contrat soit valable, il faut que le consentement ait été émis par une volonté libre ; ainsi, le prétendu droit patriarcal, le prétendu droit de la force et de l'esclavage ne peuvent peser sur les individus sans vicier le contrat (C. S. ch. II, III). Rousseau ne nie pas qu'en fait, ces divers procédés ne fassent naître des rapports sociaux de subordination, mais il nie qu'en droit, cette autorité soit obligatoire : sa contrainte est physique, matérielle et non juridique.

Qu'elle est la nature du contrat ? Nous en avons expliqué plus haut les clauses. A première vue, c'est un contrat hobbiste.

Cette ressemblance a été bien vue par M. Gierke qui l'a signalée un des premiers. (1)

La formule du pacte semble textuellement calquée sur celle du *de Cive* . D'autre part, si l'on remplace *Léviathan* par Volonté générale, on obtient le Corps politique, investi, dans les deux systèmes, d'une autorité absolue sur les individus. Cette métaphore de Corps politique, exposée avec complaisance par Hobbes, est aussi développée avec méthode dans l'article *Economie Politique,* et même reprise dans le *Contrat social.* Mais là se bornent les ressemblances. D'abord, (et c'est une inconséquence grave pour un juriste, bien qu'elle s'atténue dans la philosophie générale de Rousseau) l'institution de l'absolutisme de la Volonté générale ne peut se faire par cession, la Liberté est inaliénable, affirme Rousseau, ni par représentation, la volonté ne se représente pas, ajoute-t-il encore. D'autre part, Rousseau repousse le droit de la force, utile chez Hobbes pour entraîner l'adhésion au Contrat de la minorité. Pour Rousseau, le pacte initial exige l'unanimité ; ceux qui n'y ont pas adhéré restent en dehors de la société ; la résidence est interprêtée pour ceux qui surviennent comme une ratification tacite (l. III). Rousseau n'admet pas davantage le droit patriarcal qui justifiait la continuité des effets du contrat primitif, le père ayant contracté pour toute la postérité. Il en résulte que Rousseau retourne, malgré sa formule, et cela est très clair dans l'*Emile*, au Contrat successif de Locke, avec lequel il est d'accord pour reconnaitre la liberté comme un droit naturel inaliénable.

(1) *Althusius und die Staatslehre*, p. 222 et s.

Cette influence de Locke, Rousseau l'accuse expréssément. « Locke, Monstesquieu, l'abbé de Saint-Pierre ont traité les mêmes matières. Locke, en particulier, les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi *(Lettres de la Montagne*, l. I, IV). Le rapprochement avec Locke s'impose donc.

A première vue on est presque tenté d'exagérer les rapports entre les deux systêmes. Comme Locke, Rousseau admet deux fonctions distinctes dans l'Etat : le législatif et l'exécutif. Le premier est le souverain ; le second, le gouvernement qui lui est subordonné. Mais là se borne la ressemblance. Pour Locke, le pouvoir législatif peut être représenté. Locke ne difffère sur ce point de Hobbes qu'en ce qu'il fixe des limites de droit naturel au pouvoir législatif, et qu'il n'admet pas que cette représentation puisse être à son tour aliénée ; mais, comme Hobbes, il rejette la Volonté générale à l'arrière-plan ; elle agit par l'intermédiaire des représentants au législatif et des représentants à l'exécutif. Pour Rousseau, le souverain c'est la Volonté générale en exercice ; la souveraineté est inaliénable car la Volonté générale ne saurait être représentée (*C. S.* l. III ch. XV) ; le peuple anglais n'est libre que quand il élit des représentants ; quand le parlement siège, il est esclave. Le peuple ne peut avoir des représentants, mais seulement des commissaires, dont les actes doivent être ratifiés par le peuple.

Ainsi, dans le système de Rousseau, le peuple exerce le pouvoir législatif De même qu'elle est inaliénable, cette souveraineté est indivisible : la volonté est générale ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi : dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière où un acte de magistrature, c'est un décret tout au plus.

c) LA SOUVERAINETÉ. — Les caractères de cette souveraineté, pouvoir législatif direct et indivisible, conduisent à cette conséquence que la souveraineté réside dans l'assemblée du peuple, c'est-à-dire des citoyens ; la difficulté de leur convocation et de leur réunion explique déjà l'aversion de Rousseau pour les grands Etats.

Cette souveraineté a deux autres caractères ; elle est absolue et infaillible.

Que faut-il entendre par absolue ?

On a déjà dit que la volonté générale, de par sa nature, tend au bien des citoyens et qu'elle ne peut-être arbitraire ; mais juridiquement, sinon moralement, le souverain jouit d'une autorité absolue : d'abord, il n'y a pas de lois au-dessus de lui, ensuite il a le droit de vie et de mort sur les sujets.

En effet, le souverain, ou corps politique actif, ne peut pas s'imposer de lois inviolables. Si les particuliers en tant que sujets sont soumis aux lois qu'ils ont faites en tant que citoyens, « parce qu'il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi-même ou envers un tout dont on fait partie ». (*C. S.* l. I, ch. VII), le souverain qui s'imposerait une loi qu'il ne pourrait enfreindre serait dans la situation d'un particulier qui contracte envers lui-même. (*C. S.* l. III ch. XVI). Donc, juridiquement il n'y a pas de lois fondamentales qui s'imposent au Souverain.

D'autre part, pour que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres que quiconque refusera d'obéir à la Volonté générale y sera contraint par tout le corps. (*C. S.* l. I, ch. VII). Cette contrainte va même jusqu'au droit de vie et de mort. (*C. S.* l. II, ch. V). Comment Rousseau justifie-t-il la cession

d'un tel droit au souverain pour l'individu qui, semble-t-il, aurait dû se la réserver, n'ayant pas de droit sur sa propre vie. C'est que, dit Rousseau, nous risquons notre vie, afin de la conserver ; le traité social a pour fin la conservation des contractants.

« Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit la donner aussi pour eux quand il le faut. Quand le prince dit au citoyen : « il est expédient que tu meures », il doit mourir puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors et que sa vie n'est pas seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat ».

On pourrait se méprendre sur l'intention de l'auteur et considérer ce passage comme une affirmation de la raison d'Etat, si on ne le confrontait avec cet autre du Discours de l'Economie politique :

« Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays ; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que la tyrannie ait inventées... Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leur vie à la défense de chacun d'eux, afin que la faiblesse particulière fut toujours protégée par la force publique et chaque individu par tout l'Etat. »

Cependant, il est difficile de dissimuler les exigences de l'intérêt social selon Rousseau, en pareille matière. La religion civile une fois établie, « que si quelqu'un, après » avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se con- » duit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort :

» il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant » les lois ». (*C. S.*, l. IV, ch. VIII.) Aussi, en matière d'opinion métaphysique ou religieuse, l'Etat exerce la sanction pénale suprême et il juge de la fidélité des individus aux dogmes sociaux, non d'après les écrits ou les paroles, mais d'après les actes. La pensée ne reste libre que dans la mesure où elle est indifférente à la moralité ou à la cohésion sociale.

Enfin, outre son origine contractuelle, le droit de vie et de mort a son fondement dans le droit de défense de la société politique ; l'individu qui viole les lois est considéré comme un rebelle : « Quand on fait mourir un coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi ».

Le souverain détermine ce droit, mais ne l'exerce pas ; sa mise en œuvre est un acte de gouvernement qui est du ressort du prince.

Quant à l'infaillibilité du souverain, quelle est-elle ?

« La volonté générale ne peut errer ; car elle tend toujours au bien public : elle réalise cette portion d'intérêt individuel commune, sur laquelle les individus sont d'accord. » (*C. S.*, l. II, ch. III.)

Mais comment se dégage cette sphère d'activité propre, de la Volonté générale ? A la suite de tâtonnements, on fait la différence entre les intérêts individuels intégraux, et le résidu, c'est l'objet de la Volonté générale. A ce compte on conçoit que plus les individus sont directement consultés, plus il y a de chance que cet objet soit plus exactement déterminé. Si la société est composée d'associations, la Volonté générale résulte d'une moyenne de volontés collectives qui sont déjà des moyennes de volontés particulières. La Volonté générale est donc viciée.

Il faut donc surveiller les factions ou les associations

et veiller à ce que la Volonté générale ne soit jamais viciée par le jeu des volontés collectives.

La puissance souveraine absolue, indivisible, centralisée, autorisée, ressemble à s'y méprendre à celle de la monarchie française. La différence, c'est qu'elle a pour support l'ensemble des citoyens et non un individu.

Comment fonctionne cette puissance législative? On a dit qu'elle s'exerçait directement par une assemblée des citoyens : ceux-ci font les lois. Mais les lois en pratique sont faites par la majorité. Le suffrage de la majorité suffit à leur validité. Rousseau essaie d'expliquer ce droit de la majorité : la majorité ne crée pas la loi, la loi serait l'expression de la volonté de la majorité et non de la Volonté générale, ce qui serait contraire à sa nature; la majorité déclare que telle ou telle décision est conforme ou non à la Volonté générale. La loi est donc toujours l'expression de la Volonté générale, même quand elle votée par une majorité. Ainsi la loi est une déclaration publique et solennelle de la majorité sur un objet d'intérêt commun, (*C. S.*, l. IV., ch. II). Cet intérêt commun est variable suivant les peuples : aussi l'objet de la législation n'est pas le même chez tous : il faut tenir compte des conditions spéciales de chacun, (*C. S.*, l. II., ch. 11) du nombre de sa population, de sa nation, de son économie nationale, etc. Rousseau est d'accord sur ce point avec Montesquieu (l. XIV, XVII, XVIII, XXIII).

Mais, malgré sa contingence sociologique, la loi garde à l'égard des citoyens le caractère d'un impératif juridique que Rousseau met toujours en lumière et qui découle selon lui de l'origine et de la nature morale et politique de la loi abstraite à l'égard des citoyens.

d) LA THÉORIE DU GOUVERNEMENT : LE LÉGISLATIF ET L'EXÉCUTIF. — Ainsi la loi ne peut par sa nature avoir

un objet particulier et individuel, mais l'application de la loi tombe sur des objets particuliers et individuels. Il faut donc qu'il y ait un pouvoir exécutif qui réduise la loi en actes particuliers. Ce pouvoir, qui diffère essentiellement de celui du souverain et qui lui est subordonné, c'est le gouvernement dont le titulaire individuel ou collectif s'appelle Prince.

Rousseau a donc montré avec vigueur que l'Etat est une République et seulement une république, puisque chacun fait également partie du souverain et que celui-ci exerce directement un pouvoir législatif. Mais la République, seule forme normale d'Etat, présente des modalités suivant qu'on envisage le nombre de ceux qui exercent le pouvoir exécutif : c'est le nombre qui détermine la forme du gouvernement, qui est une monarchie, une aristocratie, une démocratie, suivant qu'un seul, plusieurs ou tous exerçent le pouvoir exécutif.

Le pouvoir exécutif est inaliénable comme le pouvoir législatif, mais si le peuple exerce lui-même le législatif il ne peut également exercer l'exécutif, celui-ci ne peut l'exercer lui-même sous peine de légiférer sur des actes particuliers ; ceci est contraire à l'exercice de la loi. (C'est pourquoi Rousseau répugne à la démocratie ou gouvernement direct).

« Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprêtée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif... il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le Gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières. Un peuple qui n'abuserait

jamais du gouvernement, n'abuserait pas non plus de l'indépendance ; un peuple qui gouvernerait toujours bien, n'aurait pas besoin d'être gouverné. » « S'il y avait un peuple de Dieu, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » (C. S., liv. III, ch. IV).

Il faut donc se résoudre à instituer un pouvoir distinct du législatif ; l'exécutif sera, dans ce système, soit monarchique, soit aristocratique. La monarchie absolue, il faut bien le remarquer, ne peut rester dans le système de Rousseau, puisque le monarque n'a que l'exécutif et qu'il ne possède pas la puissance législative ; il s'agit donc d'une monarchie républicaine. Comme disait d'Argenson, le grand inconvénient de la monarchie, c'est que le monarque est généralement porté à faire passer son intérêt particulier, qui n'est pas balancé par celui de collègues, avant l'intérêt général. D'autre part, quelle que soit l'activité d'un seul, elle est insuffisante, et elle s'exerce collectivement par délégation. Enfin, suivant l'humeur du monarque, le gouvernement est incohérent et inconstant. (L. II, ch VI.).

Le meilleur gouvernement est encore le gouvernement aristocratique. Il ne faut pas entendre par là celui d'une classe, mais celui d'un petit nombre. Entre les trois sortes d'aristocratie : naturelle, héréditaire, élective Rousseau se prononce pour la dernière. Dans ce système, la distinction des pouvoirs est respectée :

« Tous les citoyens naissent magistrats, mais celui-ci les borne à un petit nombre et ils ne le deviennent que par élection. » (*C. S.*, l. VII, ch. v., *Lettre à M. Divernois* (1772).

Mais, à proprement parler, il n'y a pas de gouvernement simple. Dans la réalité, on observe une division

du pouvoir exécutif entre plusieurs membres ou plusieurs collèges, et Rousseau cite inexactement le Parlement anglais et le roi ; ou bien on voit des rouages intermédiaires entre l'exécutif et le législatif ; par exemple, à Rome, le tribunat. Le premier type est celui des gouvernements mixtes, le second est celui des gouvernements tempérés (*C. S.*, l. II, ch. VI.)

Tout en indiquant ses préférences, Rousseau se garde bien de tomber dans un idéalisme politique exagéré. Il est moins géomètre et moins utopiste qu'on ne le suppose. Le type du gouvernement doit être déterminé non d'après des préférences personnelles, mais d'après des convenances sociales. Ce sont les conditions sociologiques des peuples qui doivent dicter leur choix. (*C. S.*, l. III, ch. VIII).

D'une manière générale, l'évolution d'un gouvernement est en raison inverse de celle du peuple : la volonté du gouvernement tend à se concentrer entre les mains d'un seul ; la sphère de la Volonté générale tend à diminuer chaque jour, par suite de l'extension croissante de la population, le *quid commune* s'amoindrit sans cesse. Ainsi il y a une convenance naturelle entre les divers types de peuples et les divers types de gouvernement. Aux petits états, correspond la démocratie, ou gouvernement faible ; aux états moyens, l'aristocratie ou gouvernement modéré ; aux grands états, la monarchie ou gouvernement fort.

Outre le facteur numérique, le facteur économique détermine la nature du gouvernement. La personne publique consomme et ne produit rien, elle se nourrit du superflu des particuliers. Cet excédent varie suivant la population, la fertilité du climat, la nature des productions, la force de production et la puissance de consommation des habitants. Or le gouvernement monarchique

consomme plus que le gouvernement démocratique, parce que le prince détourne la force publique dans son intérêt privé, et parce que l'impôt étant perçu indirectement, par suite de l'éloignement du contribuable, donne un rendement très faible. La monarchie ne conviendra qu'à un pays riche. Cette richesse proviendra soit de ce que le pays est très fertile, soit de ce que les habitants sont sobres. Inversement, la démocratie sera le gouvernement des pays pauvres, où il n'y a pas de superflu : le véritable impôt de la démocratie, c'est la corvée, et Rousseau y revient dans ses considérations sur le Gouvernement de Pologne.

« D'une manière générale, le signe infaillible d'un bon » gouvernement, c'est l'accroissement de la population. » (*C. S.*, l. III, ch. IX.) C'est un indice qu'ils se conservent et prospèrent. Or la fin de l'association politique, c'est la conservation et la prospérité de ses membres. Il suffit donc d'examiner l'accroissement de la population pour juger de la valeur du gouvernement.

e) LA THÉORIE DU GOUVERNEMENT CHEZ MONTESQUIEU ET ROUSSEAU. — Telle est la théorie du gouvernement de J.-J. Rousseau. On se plait, quand on tient compte uniquement des deux premiers livres du *Contrat Social*, à opposer Rousseau à Montesquieu. L'un, esprit abstrait, métaphysicien ; l'autre, observateur et positif. Les publicistes n'ont pas suffisamment mis en lumière l'empirisme de Rousseau ; autant que Montesquieu, il tient compte du facteur sociologique dans la détermination de la forme du gouvernement.

Sur plus d'un point d'ailleurs, l'écart est moindre entre Montesquieu et Rousseau qu'on ne le juge communément

M. Tchernoff (1) a bien montré récemment tous les points communs aux deux penseurs.

Montesquieu adopte une théorie de l'Etat de nature assez voisine de celle de Rousseau : l'homme primitif est un sauvage inoffensif. (*L. P.*, l. XIV ; *Esp. d. Lois*, I, ch. II). Montesquieu admet un pacte social ; soit qu'il parle d'un contrat entre le peuple et le prince, (*L. P.*, I, ch. IV), soit qu'il fasse allusion à un contrat entre les individus et la société, il assigne pour fin à la collectivité la conservation et l'utilité commune. Et il est très occupé de la concilier avec la liberté et l'intérêt particulier. C'est cette préoccupation qui motive son jugement des différents gouvernements ; il craint surtout la prédominance de l'intérêt particulier sur l'intérêt général, crainte que nous retrouvons constamment chez Rousseau. Montesquieu a une préférence pour l'aristocratie, et il est loin de penser que la monarchie soit le meilleur gouvernement. Ce jugement est encore celui de Rousseau.

Enfin, leur théorie de la séparation des pouvoirs repose sur le même principe ; l'analyse des fonctions politiques de l'Etat. Mais on verra que, faute de précision dans les définitions, Montesquieu a hésité entre une théorie des gouvernements mixtes et une théorie de la division des pouvoirs pour assurer la liberté des citoyens en limitant les forces de l'Etat.

Jusqu'à Locke, le frein naturel du pouvoir social, c'est l'institution du gouverment mixte. Pour les publicistes, la société se compose d'un certain nombre de forces ou de classes sociales ; la prédominance politique de l'une de ces forces caractérise le mode du gouvernement : c'est là le principe de la classification d'Aristote. Le gouvernement mixte est un gouvernement dans lequel toutes

(1) « Montesquieu et Rousseau », *Revue de Droit Public*, 1904.

ces forces sont représentées. D'une manière générale les fonctions du pouvoir social ne sont pas différenciées : au moyen-âge, on ne distingue pas entre le pouvoir législatif et le pouvoir réglementaire (sauf M. de Padoue), la souveraineté comprend une collection d'attributions disparates analysées cependant dès le XVIe siècle par Bodin. Le remède à l'absolutisme c'est un partage de cette souveraineté diffuse entre le peuple et le roi. Au XVIIe siècle, il n'y a plus de forces sociales qui fassent contrepoids. Un seul individu est tout puissant et impose un joug niveleur : il a seulement des agents qui accomplissent certaines fonctions (encore cumulent-ils des fonctions disparates). Le remède apparaît soit dans une spécialisation de fonctions, c'est le sens de la protestation du Parlement contre les intendants (1648), soit dans une dilution du pouvoir conféré non plus à des individus, mais à des corps. C'est l'idée de Fénélon et de Saint-Simon. Ces corps, d'ailleurs, seraient recrutés dans une classe sociale dont la réaction s'accuse à l'égard de l'absolutisme égalitaire : la noblesse ; le système des polysynodies est un perfectionnement savant du gouvernement mixte.

Montesquieu adopte d'abord la première espèce de limitation du pouvoir : le gouvernement mixte traditionnel : « point de monarque, point de noblesse ; point de noblesse, point de monarque. (Ch. IV, liv. II).

Quant à la division des fonctions dont il a trouvé l'origine dans Locke, elle est évidemment, selon lui, le moyen topique de prévenir la tyrannie, et il analyse longuement la constitution d'Angleterre. La division des fonctions a pour corollaire l'attribution de ces fonctions à des agents distincts :

« Il y a dans chaque Etat trois sortes de pouvoirs... par la première : le prince ou le magistrat fait des lois pour

un temps ou pour toujours et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassadeurs, établit la sûreté, prévient les invasions ; par la troisième il punit les crimes ou juge les différents des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre, seulement, la puissance exécutive de l'État. » (Liv. XI, ch. VI. *Esprit des Lois*). »

Mieux que Locke, il établit cette division des pouvoirs, comme garantie de la liberté individuelle, car il met en lumière l'importance d'un pouvoir judiciaire distinct et indépendant.

Quels sont les titulaires de ces pouvoirs ?

« Comme dans un Etat libre, tout homme qui est censé avoir une âme doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple, en corps, eut la puissance législative ; mais comme cela est impossible dans les grands Etats et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse, par ses représentants, tout ce qu'il ne peut faire par lui-même. »

Ces représentants sont locaux : ce ne sont pas des mandataires, mais des gérants d'affaires. A côté du corps de ces députés, il y a place pour un corps représentant la naissance, la richesse et les honneurs (retour offensif de la théorie des gouvernants mixtes). Ces deux chambres forment le pouvoir législatif.

La puissance exécutive doit appartenir à un monarque ; elle ne peut émaner du corps législatif, car il y aurait confusion des pouvoirs (cette prohibition est la condamnation du gouvernement parlementaire).

La puissance exécutive ne peut statuer, c'est-à-dire, ordonner par elle-même, mais elle peut empêcher, c'est-à-dire rendre nulle une résolution : en d'autres termes,

elle ne possède pas la prérogative, mais exerce un veto. L'exécutif est soumis au contrôle du législatif, mais il est irresponsable.

La mission de juger appartient à des tribunaux temporraires, composés de citoyens tirés du peuple et assistés d'un jury.

Cette théorie de la séparation des pouvoirs est poussée par Montesquieu jusqu'à ses extrêmes conséquences : le pouvoir doit arrêter le pouvoir.

Sans insister sur les différences extérieures entre cette théorie et celle de Rousseau, avant de pousser plus avant, notons d'abord que pour Rousseau la puissance législative ne peut être représentée, que d'autre part le pouvoir exécutif n'est nullement subordonné au législatif. On ne voit pas chez Montesquieu qui est-ce qui trancherait le conflit entre les pouvoirs ; on aperçoit très nettement au contraire chez Rousseau la supériorité du législatif sur l'exécutif, qui n'est que son commis.

En réalité, la séparation des pouvoirs repose chez Rousseau sur une analyse plus pénétrante de la loi et de l'acte du gouvernement. Montesquieu discerne des pouvoirs, non pas pour des raisons juridiques, scientifiques, mais pour des motifs pratiques : la nécessité de sauvegarder la liberté. La division des pouvoirs est une recette empirique, non une analyse scientifique. La vraie différence entre les deux, c'est Rousseau qui l'a aperçue : le législatif formule des dispositions générales et l'exécutif les realise en actes particuliers. Montesquieu, faute d'une définition précise de la souveraineté, n'arrive pas à trouver un fondement juridique à cette distinction.

De même Rousseau l'emporte en précision sur Montesquieu dans sa classification des formes du gouvernement. Que dit Montesquieu ?

« Il y a trois espèces de gouvernement : (l. II, ch. 1) le républicain, le monarchique et le despotique : le républicain est celui où le peuple en corps ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance, le monarchique celui où un seul gouverne par des lois fixes et établies, au lieu que dans le despotique un seul sans loi et sans règle entraîne tout par sa volonté et ses caprices. » Lorsque dans la république (l. II. ch. 11) le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une démocratie, lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une aristocratie. »

La classification de Montesquieu se réfère plutôt au régime politique général qu'au gouvernement. Dès lors il est obligé d'inventer un principe différent pour chaque société politique discernée. Rousseau reconnaît un seul régime politique juridiquement valable ; c'est le régime républicain direct avec un gouvernement variable suivant les nécessités sociologiques. Il allie ainsi la rigueur logique et l'esprit de système à l'observation des faits et aux exigences de la réalité.

c) Caractère juridique de l'Institution du Gouvernement chez Rousseau. — Quelle est pour Rousseau l'origine du gouvernement ? C'est évidemment la nécessité de confier à un organe déterminé la confection d'actes particuliers qui échappent par la nature à l'activité de la Volonté générale. Comment est institué ce gouvernement.

Rousseau nie très fortement qu'il soit créé par un contrat. Il y voit deux impossibilités :

« Premièrement (livre III, ch. xvi), l'autorité suprême » ne peut pas plus se modifier que s'aliéner : la limiter, » c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le

» Souverain se donne un supérieur.» Par le pacte on s'engage à obéir à la Volonté générale et non à un individu, dans ce dernier cas, on reprendrait sa liberté.

D'autre part, ce Contrat avec telle ou telle personne serait un acte particulier.

A ces deux raisons, il faut joindre une difficulté pratique, l'impossibité de trancher le différend entre les contractants. Ainsi les gouvernants sont des commis revocables *ad nutum*.

Leur pouvoir cesse de plein droit quand l'assemblée du peuple est convoquée. Sans doute, ils pourraient garder le pouvoir en se dispensant de réunir le peuple, mais il doit y avoir Assemblée fixe et périodique sans convocation formelle.

Cependant, même considérés comme des commis et non comme des cessionnaires de la puissance exécutive, la nomination des gouvernants est un acte particulier.

Comment arriver à les nommer, puisque la Volonté générale ne peut faire que des lois ?

Il suffit de remarquer que le peuple peut adopter la forme de gouvernement qu'il lui plaît. Une délibération sur la forme de gouvernement n'a rien de contraire à l'objet de l'activité de la Volonté générale. Le peuple adopte donc la démocratie comme forme de gouvernement. Dans la démocratie tous les citoyens sont magistrats : ceux-ci élisent leur chef. Ce gouvervement provisionnel institue le gouvernement véritable que désire l'assemblée générale. (Aristocratie ou Monarchie).

Cette opération est assez obscure.

Elle se décompose ainsi :

1° L'assemblée générale vote une loi portant changement de la forme de gouvernement, en démocratique;

2° Les citoyens formant le gouvernement élisent le prince ou les magistrats. — Mais il faut remarquer qu'en

le faisant, ils changent la forme du gouvernement et violent la loi. Il faut donc supposer que le vote comporte :

1° Une restriction du nombre des magistrats, ce qui est une loi ;

2° Une désignation des titulaires, ce qui est un décret.

Ces deux actes sont pratiquement confondus, en sorte que la désignation des magistrats équivaut à une loi tacite portant restauration du régime de la forme aristocratique ou monarchique.

Ainsi, il n'y a pas de contrat de gouvernement ; il y a un seul pacte, celui d'association, et celui-ci exclut tous les autres. Cette formule indique toute la distance qui sépare Hobbes de Rousseau. Pour Hobbes aussi, il n'y a qu'un seul pacte, mais c'est celui de souveraineté ; la société n'existe qu'autant qu'elle est représentée par un ou des individus souverains, et dans ce cas elle n'a plus aucune autorité juridique (celui-ci ou ceux-ci absorbant tous les droits). Pour Rousseau, au contraire, il n'y a qu'un pacte d'association. Cette association a tous les droits ; la délégation de la puissance souveraine à un individu équivaudrait à une dénonciation du pacte social.

Locke est la transition : Rousseau lui empruntera l'idée d'un pacte de société et dépouillera l'institution du gouvernement, dont le caractère est incertain chez Locke de tout alliage contractuel.

Hobbes et Rousseau représentent donc les deux pôles extrêmes de la théorie du contrat social. Partis tous les deux d'une forme absolutiste, ils aboutissent en fait à des conséquences opposées : l'un absorbe le législatif dans l'exécutif et l'autre soumet étroitement l'exécutif au législatif. Le premier conduit au despotisme, le second à la liberté civique.

Cette politique s'achève par des considérations pratiques et des projets politiques consignés dans l'*Essai sur*

le Gouv. de Pologne et le *projet de Constitution pour la Corse.* Le Rousseau passionné, ardent, utopiste, généreux s'y révèle au même titre que le Rousseau politique, et avisé. On sent chez Rousseau un précurseur de la Révolution : il va même jusqu'à réclamer, pour former le culte de la patrie, de splendides fêtes civiques, des cérémonies nationales, des solennités qui ne laissent pas que de nous paraître ridicules.

C. — CONCLUSION

Ce mélange de philosophie généreuse et rêveuse et de sens pratique très net, d'utopie et de science véritable, déconcerte le lecteur. Quel jugement porter sur le Contrat social ? Envisagé du point de vue de la philosophie générale, il est une ingénieuse fiction imaginée par l'auteur, pour permettre à l'individu de prendre conscience de sa vraie nature et de son identité foncière avec ses semblables; la Volonté générale s'intériorise peu à peu en lui, et il se reconnait de plus en plus dans cette volonté générale.

Si l'on fait abstraction de cette philosophie, il reste une système de droit public qui supporte, pour la rigueur et la précision des idées, la comparaison avec l'œuvre de Montesquieu.

Tout autant que par sa philosophie, qui exalte les mots de vertu, conscience, patrie, nature, sa doctrine politique exerce une action durable. C'est lui qu'invoquent les législateurs et la Révolution quand ils veulent justifier la souveraineté nationale et le suffrage universel. Mais plus peut-être par les éléments conservateurs de sa doctrine que par ses innovations, Rousseau a exercé une influence considérable; cet idéologue, cet utopiste, suit

une tradition, la tradition française : l'Etat de Rousseau est l'Etat atomistique Romain, c'est l'état niveleur, égalitaire, fortement centralisé, de la monarchie française : c'est à Rousseau que nous devons d'avoir fixé définitivement ces éléments de la tradition romaine et classique dans la Révolution française.

V

Pendant que Rousseau retrouvait l'ordre de la nature dans la limitation des désirs et des besoins, prenant au contraire pour donnés ces besoins et ces désirs, inhérents à la constitution de l'homme et par conséquent voulus par Dieu, les Physiocrates s'efforçaient de démontrer que l'ordre naturel exigeait l'appropriation individuelle pour la satisfaction de ces mêmes besoins : tandis qu'au nom de l'ordre naturel Rousseau critiquait les institutions sociales, au nom de ce même ordre, les Physiocrates les légitimaient. Pour Rousseau la société actuelle est une perversion des lois naturelles, pour les Physiocrates c'en est le corrolaire. Tandis que le problème social consistait pour Rousseau à dégager l'homme de l'emprise des institutions viciées et corrompues, le même problème consistait pour les Physiocrates à dégager le libre jeu des institutions naturelles de l'intervention politique des législateurs.

A dire le vrai, les rapports des Physiocrates et de Rousseau se réduisent à peu de choses : les Physiocrates n'accusent nulle part son influence ; Rousseau collabore à l'*Encyclopédie* en même temps que Quesnay. Mais la doctrine de Quesnay est dès cette époque fixée dans son esprit ; au contraire celle de Rousseau est en voie d'évolution ; son

système n'est pas encore complet. On serait tenté d'attribuer à l'influence des Physiocrates les variations de Rousseau au sujet du problème de la propriété. Communiste ou morcelliste dans le *Discours de l'Inégalité*, il considère la propriété comme le fondement du pacte social dans l'article *Economie politique* et, dans le *Contrat Social*, il donne pour fin au pacte social la conservation de la liberté et des biens. Cependant, quand on a saisi le sens de la philosophie de Rousseau, il semble que la véritable interprétation ne fait pas de doute ; la critique vise la propriété forme d'exploitation, et la justification a trait à la propriété source de subsistance. Les Physiocrates ne font pas la distinction, et sont d'ardents apologistes de la propriété individuelle sous toutes ses formes. Cette influence des Physiocrates sur Rousseau devient douteuse si l'on parcourt la correspondance de Rousseau et de Mirabeau. Mirabeau tient Rousseau au courant de la littérature des économistes : il lui envoie même des ouvrages. (Meunier de La Rivière, *les Ephémérides*). Mais Rousseau est effrayé par l'apologie de la propriété individuelle et le despotisme légal ; il ne comprend pas l'évidence des lois naturelles. Mirabeau a un biais pour lui faire entendre le système physiocratique. Rousseau admet avec les Physiocrates que l'accroissement de population est le signe d'un bon gouvernement ; or cet accroissement dépend des subsistances; celles-ci de la culture, celle-ci encore de la propriété privée sans laquelle elle est impossible. Cette propriété privée a besoin d'un gouvernement qui la protège, etc. Malgré ces éclaircissements (*Lettre de Mirabeau à Rousseau*, 30 juillet 1767 Streckeisen-Moultou. *Correspond. inéd. de Rousseau*, t. II p. 369) Roússseau reste irréductible. Il prie même l'Ami des hommes de ne plus lui envoyer de livres.

Les Physiocrates, ainsi appelés par Dupont de Nemours,

en 1768, forment une école qui comprend, entr'autres, Quesnay, son fondateur, qui écrit dès 1756 l'article *Fermiers* dans la grande Encyclopédie; le *Tableau économique, 1758*; le *Droit naturel, 1765*; Mirabeau, qui publie, outre l'*Ami des Hommes, 1756*, une *Philosophie rurale, 1763*; Le Mercier de la Rivière qui fait paraître, en 1767, l'*Ordre naturel des sociétés humaines*; Turgot, qui publie l'*Essai sur la production des Richesses, 1769;* Dupont de *Nemours*, le vulgarisateur de l'école, auteur de l'*Origine* et des *Progrès d'une science nouvelle, 1768 ;* l'abbé Baudeau, *Introduction à la Philosophie économique;* Le Trosne, l'*Ordre social* et l'*Intérêt social, 1774*.

Les Physiocrates constituent un groupe compact; leur doctrine économique, sauf quelques divergences de la part de Turgot, qui ne pense pas comme eux que la classe des commerçants soit stérile, ne varie guère d'un auteur à l'autre ; on retrouve partout la même apologie de la propriété individuelle. Ils diffèrent cependant sur les vues politiques ; s'ils admettent en principe le despotisme légal, dans la pratique, certains d'entre eux vont jusqu'à demander des garanties constitutionnelles et des assemblées politiques. Absolutistes en théorie, ils sont parfois constitutionnalistes dans la pratique. Ils sont surtout individualistes et l'on verra, à propos de la Déclaration des Droits de l'Homme, l'influence qu'ils ont exercée sur la rédaction de cette Déclaration.

Le point par lequel les Physiocrates se rattachent à cette étude, c'est leur déduction de la propriété individuelle du droit naturel ; c'est leur effort pour démontrer que le Contrat social est institué pour protéger la propriété individuelle. D'accord sur ce point avec Locke, et rompant en visière avec les théories de la répartition en vogue de leur temps, ils ne jugent pas utile de réviser la distribution des propriétés ; ils pensent que l'inégalité est conforme à

la nature ; que l'accaparement du sol par une classe est corrigé par la division du travail ; enfin, que le régime social contemporain, en tant qu'il repose sur la protection de la propriété privée, correspond au maximum de productivité, partant d'utilité, c'est-à-dire du bonheur social.

Nous prendrons pour base de cette étude, le livre de Mercier de la Rivière : l'*Ordre naturel des Sociétés humaines* et nous nous servirons pour le commenter du « Droit naturel » de Quesnay et de l'introduction aux œuvres de Quesnay, attribuée par Daire à Dupont de Nemours, et par les historiens contemporains au Maragrave de Bade.

Ce que les Physiocrates entendent par ordre naturel, c'est la constitution *physique* que Dieu même a donnée à l'Univers et par laquelle tout s'opère dans la nature. Pour les Physiocrates comme pour tous les publicistes de ce temps, le grand problème politique consiste à retrouver cet ordre naturel pour les sociétés.

Une société se compose d'hommes assemblés. De la constitution physique de l'homme doivent résulter des rapports sociaux.

Les Physiocrates analysent la nature de l'homme. Mais, pour la première fois, ils rompent avec la tradition des philosophes du droit naturel ; ils ne procèdent pas à une enquête ; ils n'interrogent pas les goûts, les aspirations, les désirs de l'homme, ils n'analysent pas les données de la raison humaine : à la méthode idéaliste succède une méthode réaliste. Pour eux, la nature humaine, c'est la nature animale avec ses besoins et ses instincts ; c'est d'un matérialisme physiologique (Quesnay était médecin) qu'ils déduisent l'ordre naturel des sociétés et le droit naturel des individus.

La société est une juxtaposition d'individus : les Physiocrates ne s'attardent point à discuter de la sociabilité

naturelle des individus ; ils acceptent le fait ; de l'analyse de cette nature humaine, ils déduisent à la fois, et une philosophie de l'histoire, et une politique économique.

L'homme est un animal soumis à deux besoins : la nutrition et la reproduction. Ces deux besoins sont fonction l'un de l'autre : là où les individus ont des subsistances abondantes, la population augmente ; là où la population augmente, la part de subsistance afférente à chacun diminue et il faut une quantité plus grande de subsistance pour relever la moyenne normale de consommation. L'accroissement en population nécessite une production croissante. L'ordre naturel des sociétés, c'est le régime social où les individus ont le plus de subsistances à leur service, pour se developper et se reproduire.

Or, si dans les sociétés primitives relativement peu denses, les subsistances naturelles suffisent à une population peu nombreuse, les progrès de la population nécessitent la collaboration de l'industrie humaine à l'activité des agents naturels : en d'autres termes, il faut intensifier la production par le travail humain.

« Rien de plus simple, rien de plus évident que l'argument que je viens d'employer pour prouver la nécessité physique de la société : l'ordre physique de la génération nous montre que le genre humain est destiné par l'auteur de la nature à une multiplication très nombreuse : cette multiplication, cependant, ne peut avoir lieu sans une abondance de subsistances relative, et proportionnée à ses besoins : or, cette abondance ne peut naître que par le moyen de la culture qui ne peut s'établir que dans la société ; aussi l'établissement de la société comme moyen nécessaire à l'abondance des productions est d'une nécessité physique à la multiplication des hommes et fait partie de l'ordre de la création. » (M. de La R.).

La meilleure répartition des richesses sera celle qui donnera la plus grande productivité : Or, cette répartition idéale, c'est celle qui résulte de l'appropriation individuelle.

La source de richesses, c'est la terre : or, la terre inculte ne donnerait presque pas de produits ; pour la faire produire, il faut la cultiver ; mais la culture ne se conçoit pas sans la propriété privée. L'individu qui cultive ne voudra pas être frustré de ses fruits. Il faudra donc que la société le protège et lui garantisse la propriété de son sol. Ainsi, la convention sociale qui est à base de tout est celle qui investit le propriétaire foncier d'un droit de propriété inviolable et sacré.

« Il est sensible que l'institution de ces sociétés particulières n'a pu se faire sans des conventions qui eussent un double objet : 1° Celui d'assurer à l'intérieur de chaque société le sort des propriétaires fonciers, celui des cultivateurs et de tous ceux qui seraient employés à la sûreté des récoltes ; 2° de mettre le corps entier de la société en état de n'avoir rien à craindre du dehors, de la part des sociétés voisines ».

Il est à remarquer que ce prétendu droit naturel, les Physiocrates ne le déduisent pas de la raison, ni de la dignité de l'homme, mais de l'utilité sociale : pour la première fois, c'est l'utilité sociale qui est invoquée pour justifier la propriété.

A dire le vrai, cette conception ne va pas sans de nombreuses critiques. Les Physiocrates parlent d'un droit aux subsistances que l'on retrouverait dans tous les systèmes communistes ou socialistes. Il fallait répondre à l'objection capitale que ne manqueraient pas de leur opposer ceux-ci. Dans le régime actuel, ce droit aux subsistances est-il également assuré ? Si la propriété est

fondée uniquement sur l'utilité sociale, au nom de cette même utilité sociale, ne peut-on remanier la distribution primitive ? Ici les Physiocrates ont dû combiner tout à la fois la théorie du droit naturel hobbiste et la théorie de la propriété de Locke.

Notre droit naturel est déterminé non seulement par nos besoins, mais par notre pouvoir. Quesnay disait :

« Le droit de chaque individu est semblable au droit de chaque hirondelle à tous les moucherons qui voltigent dans l'air, mais qui dans la réalité se borne à ceux qu'elle peut saisir par son travail ou ses recherches ordonnées par le besoin... »

Les individus étant inégaux en force, leur droit naturel est donc inégal en étendue.

Mais cette inégalité se cristallise en quelque sorte par la propriété, qui en est la consécration sociale. Reprenant la théorie de Locke, les Physiocrates montrent que la première propriété sacrée est celle de notre corps ; de celle-là se déduit la propriété des objets mobiliers qui en est la dépendance. La propriété foncière se justifie par l'incorporation du travail individuel, qui est une dépendance de la personne, et l'investissement de ses capitaux mobiliers. Bien plus, liberté et propriété sont une seule et même chose :

« Qu'on dépouille un homme de tous droits de propriété, je défie qu'on trouve en lui des vestiges de liberté ; d'un autre côté, supposez quelqu'un qui soit privé de toute espèce de liberté, je défie qu'on puisse dire qu'il lui reste dans le fait et réellement, aucun droit de propriété. » (Mercier de L. R., 53.)

Ainsi, au point de vue économique de l'utilité sociale

comme au point de vue juridique de l'individualisme, la propriété privée actuelle se trouve justifiée.

Mais tous ces raisonnements n'empêchent qu'il y ait des déshérités : la productivité sociale ne profite qu'à quelques-uns. D'où vient que la prospérité générale ne règne pas dans l'état actuel ? La réponse des Physiocrates est la suivante : le fonctionnement des lois naturelles est profondément troublé par l'intervention des hommes.

En effet, en admettant qu'une classe de propriétaires se soit formée dans la société à l'exclusion des autres individus, il ne s'ensuit pas qu'ils bénéficient seuls, en vertu du pacte social, des avantages de la société : tout le monde profite de leur abondance. Dans la société, les autres individus se livrent à l'industrie et au commerce, (les Physiocrates ne parlent pas encore de la division du travail) et ils échangent leurs services contre une partie des produits réalisés par les propriétaires. En réalité, l'organisme social fonctionne comme un organisme animal : les richesses circulent à l'intérieur de la société et chacun en prélève sa part. Le propriétaire, c'est-à-dire le détenteur du sol qui a fait les travaux de défrichement, prélève ses reprises, le cultivateur récupère ses avances ; mais propriétaire et cultivateur ne gardent pas le bénéfice, le produit net : ils en échangent une partie avec les autres classes de la Société. Le produit net est comme le sang qui anime et vivifie tous les organes du corps.

Supposez que des entraves soient opposées à la circulation des produits agricoles, source originaire de produit net, le corps entier souffre et dépérit ; c'est ce qui a lieu dans le régime actuel, auquel les Physiocrates reprochent son système féodal qui paralyse l'intensification des cultures (Quesnay, *Maximes du gouvernement économique*, § IV. et § V), son système fiscal, qui prélève la plus grande partie du produit net, et son système commercial, qui, par

une réglementation minutieuse, gêne la circulation des denrées. Individualistes en philosophie sociale, les Physiocrates sont donc libéraux en politique économique.

Ce n'est pas à dire qu'ils soient démocrates. Ce qui caractérise la démocratie, c'est l'égalitarisme, or, celui-ci est contraire au droit naturel, et d'ailleurs les hommes n'auraient pas fait un marché de dupes en reconnaissant à tous les individus le droit égal de participer au pouvoir d'instituer des lois. Ce droit eût été funeste : car, dans la Démocratie, la loi naît d'un conflit d'intérêts individuels ; elle est nécessairement particulière. Et, d'ailleurs, « s'il » est impossible de concevoir une société particulière sans » devoirs et sans droits réciproques, c'est-à-dire sans con» ventions faites entre les membres de ce corps politique » pour leur intérêt commun», il est inutile que les individus s'occupent de réaliser par l'organe d'un gouvernement cet intérêt commun. Mieux qu'un gouvernement, la nature sait ce qu'il nous faut (et ici le matérialisme économique du début dégénère en un finalisme optimiste et déiste). Le gouvernement n'a qu'un seul but : défendre l'ordre naturel, monter la garde autour des propriétés privées. Les Physiocrates ne tarissent point sur ce sujet. Plus que personne, ils ont insisté sur cette fin bourgeoise et capitaliste de l'Etat. Le meilleur gouvernement serait donc un gouvernement de propriétaires, (c'est à quoi aboutissent les Constitutionnels de 1789) ou mieux un gouvernement absolu. Quesnay, Mercier de la Rivière, Mirabeau, insistent sur les beautés du despotisme légal.

« Puissants maîtres de la terre, votre puissance vient de Dieu, c'est de lui que vous tenez votre autorité absolue, parce qu'elle est celle de l'évidence dont Dieu est l'instituteur. »

Le Monarque qui a pour mission de protéger l'ordre

social contre des velléités perturbatrices ne doit pas partager l'autorité avec les assemblées populaires : la division des pouvoirs et même le système des contre-poids doivent être rejetés. Cependant, par prudence, les Physiocrates séparent l'exécutif du judiciaire :

« Si le législateur était magistrat, il ne pourrait que consommer ses méprises de législateur ; si le magistrat était législateur, celui-ci ne saurait être assujetti aux lois. »

En réalité, la tâche du souverain est une sinécure : son rôle se borne à promulguer la loi naturelle : Il est législateur et non légisfacteur. C'est celle-ci qui est le vrai despote : despote de l'évidence. Mercier de la Rivière parle même quelque part du despotisme d'Euclide. Cette idée de fonder le gouvernement des sociétés sur la sociologie, et cette croyance frénétique en des lois sociales évidentes et certaines, se retrouvera chez les Positivistes : Auguste Comte dira à son tour qu'il n'y a pas de liberté de conscience en géométrie. Et cette similitude de vues entre les Physiocrates et les Positivistes s'explique aisément si l'on se rappelle le culte d'Auguste Comte pour Turgot et Condorcet.

La véritable sauvegarde contre les tentatives d'oppression du monarque, c'est l'instruction. Celle-ci doit répandre la doctrine physiocratique chez tous les citoyens. Connaissant la loi naturelle des sociétés, ceux-ci pourraient contrôler dans quelle mesure le gouvernement promulgue les véritables décrets de la Providence.

Telle est la doctrine théorique des Physiocrates ; il n'échappe pas au lecteur que malgré ses origines elle est issue des préoccupations pratiques du moment présent : elle constitue un plaidoyer en faveur de la propriété

bourgeoise et du capitalisme agricole naissant et un réquisitoire tout à la fois contre les revendications démocratiques et les prétentions de l'arbitraire féodal ou royal. On sait déjà qu'en matière économique l'action physiocratiques s'est surtout fait sentir dans la législation des dernières années de l'ancien régime par l'intermédiaire de Turgot.

Au point de vue pratique, les Physiocrates tempèrent l'absolutisme par l'institution d'assemblées non pas législatives mais consultatives (*Mémoire du marquis de Mirabeau 1750*, *Mémoire de Turgot au roi*, *1775*. Le Trosne, *de l'administration provinciale*, *1779*. *Plan Administratif de d'Argençon*, *1784*). Ces assemblées municipales, provinciales, nationales, sont hiérarchisées. C'est un gouvernement représentatif extrêmement discret. Dupont de Nemours, sous la Révolution, adaptera aux tendances constitutionnelles la doctrine physiocratique.

Cette doctrine des économistes, dont le succès est éclatant dans le dernier quart du dix-huitième siècle n'a été attaquée de front que par un seul penseur, Mably.

Celui-ci critique du point de vue moral « l'ordre naturel » des Physiocrates (*Doutes proposés aux économistes*, 1768), il ne pense pas que l'ordre naturel exige la consécration définitive de la spoliation des riches par les pauvres. L'ordre naturel des Physiocrates n'est qu'un accident historique consolidé par la tradition et l'égoïsme. L'idéal moral, eut été de paralyser cet égoïsme en supprimant la propriété individuelle, comme cela a lieu dans les sociétés communistes, (qui font partie elles aussi de l'ordre naturel) ; l'intérêt personnel rémunéré par la propriété privée n'est pas nécessairement le seul mobile des actions humaines ; l'ambition, l'honneur peuvent déterminer tout aussi bien l'activité des hommes.

Cependant Mably n'est pas ce communiste platonicien,

ce rêveur, égaré parmi des hommes très positifs, que l'on se plaît à représenter. Dans son livre *De la législation et du principe des lois* (1776,) il se contente d'un idéal relatif. Le rétablissement de l'ordre de choses primitif lui apparaît comme à Rousseau une chimère irréalisable. Il se contente de demander au gouvernement d'endiguer la propriété individuelle dans une législation égalitaire (limitation du droit de tester et restriction de l'hérédité).

Tandis que les Physiocrates comptent sur l'évidence pour faire régner l'ordre naturel, Mably compte plutôt sur le Pouvoir : aussi il ne le veut pas despotique. Le despotisme du monarque des Physiocrates était inoffensif, ici il serait plein de danger. La souveraineté doit appartenir à la nation qui est l'ensemble des individus et elle doit s'exercer par des représentants ; les pouvoirs seront divisés pour éviter le despotisme.

Ainsi, divergents dans leurs principes, les différents publicistes du XVIIIe siècle sont d'accord pour réclamer, comme garantie de l'ordre social institué par les volontés individuelles, une constitution qui limite et restreigne l'arbitraire de l'autorité à l'égard des individus.

C'est cette tendance que devait réaliser la Révolution française : le contrat devait être, non plus l'auteur des droits politiques, économiques, juridiques, mais la réalisation pratique continue de ces mêmes droits dans la mesure où ceux-ci paraissaient suffisamment établis aux yeux de la conscience collective.

CHAPITRE VI

Les Théories du Contrat Social et la Révolution Française

I

La Révolution Française marque le déclin des théories du Contrat social ; la pensée politique spéculative meurt au moment où elle semble porter ses fruits.

Vue de loin, la Révolution semble la réalisation des systèmes du XVIIIe siècle. Les Déclarations de Droits, les Constitutions apparaissent comme la conséquence d'un pacte social sous-entendu ; ces Déclarations, ces Constitutions, dans leurs variantes, présentent comme les oscillations de l'idée du Contrat social.

C'est bien ainsi que l'entendent les Révolutionnaires : il n'y a qu'à feuilleter les Archives parlementaires pour se rendre compte de la vogue du pacte social ; il est devenu un lieu commun.

Mais, comme tous les lieux communs, cette idée tend à perdre de sa précision ; elle devient une clause de style que l'on ressasse sans se soucier d'en déterminer le sens exact.

En réalité, en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'il y a deux éléments dans l'œuvre des hommes de la Révolution, et ces deux éléments sont pratiquement indépendants ; c'est, d'une part, un élément abstrait : des formules, des principes ; de l'autre, un élément pratique : des lois, des réformes. Le lien qui les rattache est en somme très faible. Ce que les hommes de la Révolution retiennent de Montesquieu, Quesnay, Rousseau, c'est le

gouvernement parlementaire ou la séparation des pouvoirs, c'est l'organisation de la propriété et le régime censitaire, c'est la souveraineté populaire et le suffrage universel. Tous ces éléments s'amalgament tant bien que mal dans leur esprit et se combinent modifiés et retouchés sous l'influence de nécessités pratiques. Mais pendant que dans la pratique les Révolutionnaires légifèrent sans relâche, ils n'ont guère le temps d'inventer des systèmes ou des doctrines ; il faut agir avant de mettre les idées en forme, et cependant, comme il est nécessaire, ne fut-ce que pour présenter un programme, d'avoir une doctrine, ils adoptent sans les reviser celles de leurs devanciers, qu'ils confondent dans un éclectisme théorique bien incohérent parfois. C'est pourquoi leur pensée présente deux aspects différents : elle apparaît comme théorique, encombrée de formules abstraites, empêtrée de principes généraux, parfois contradictoires, et c'est cet aspect qu'a saisi Taine ; mais elle est, d'autre part, très pratique, très opportuniste, pourrait-on dire, riche en déterminations concrètes, et c'est ce qui a échappé au grand historien.

Philosophes métaphysiciens et politiques opportunistes, cela n'a rien qui doive nous surprendre ! En traduisant leur programme en termes abstraits et généraux, les hommes de la Révolution agissent comme les juristes : ils ont à cœur de donner satisfaction à des besoins très précis, très actuels ; si les formules sont amples et dépassent la réalité présente, c'est qu'il faut donner de la marge à la jurisprudence et lui permettre d'exprimer la réalité politique future. Mais il y a parfois divergence et contradiction entre l'œuvre politique accomplie et les aspirations nouvelles qui se réclament, elles aussi, de ces formules. Chacun s'efforce de réaliser, dans le sens de son programme, des formules construites pour d'autres fins.

Cela est particulièrement sensible pour la Déclaration des Droits de l'Homme.

Si l'on veut savoir quel est le sens exact que lui donnaient ses auteurs, comment ils entendaient ces idées générales de liberté et de propriété, il suffit de lire le cahier de Paris *intra muros*, on verra quelles réalités politiques pratiques soutendent ces formules abstraites.

On lit en effet, dans la *Déclaration des Droits* de ce cahier, sous l'article *Liberté* :

« Qu'en conséquence, nul citoyen ne peut-être enlevé à ses juges naturels ;

Que nul ne peut-être privé de sa liberté qu'en vertu d'une ordonnance de son juge compétent, qui répondra des abus de l'autorité.

Que nul ne peut-être accusé, persécuté, ni puni pour ses opinions et paroles lorsqu'elles n'auront été accompagnées d'aucun acte tendant directement à l'exécution d'un crime condamné par la loi.

Que tout citoyen de quelque ordre de classe qu'il soit, peut exercer librement telle profession, art, métier, commerce qu'il jugera à propos.

Que la servitude de la glèbe sera abolie.

Que l'esclavage des noirs est contraire au droit ».

Sous l'article *Propriété* :

« Que toute propriété est inviolable, en sorte que nul citoyen ne peut en être privé, même pour raison d'intérêt public, qu'il n'en soit préalablement dédommagé, ce qui aura un effet rétroactif en faveur des propriétaires qui auraient été dépouillés de leurs biens sans en avoir été indemnisés.

» Que tous les droits qui n'ont jamais pu être une propriété comme présentant une violation constante du droit naturel, seront supprimés ainsi que ceux qui étant une propriété dans le principe, ont cessé de l'être par l'inexistence de la cause à laquelle ils étaient liés.

» Que les fonctions quelconques de la puissance publique, même les plus éminentes, n'étant confiées que pour l'intérêt de la nation, ne sont pas susceptibles de devenir une propriété ni de créer, au profit des officiers qui en sont dépositaires, aucune espèce de droits qui puissent être opposés au changemement et à l'amélioration de l'organisation publique jugée nécessaire par la Nation.

» Qu'à l'égard des propriétés fondées en titre, celles qui nuisent à l'intérêt public sont susceptibles de rachat.

» Qu'il est libre à tout propriétaire ou cultivateur, de détruire, sur ses terres, toute espèce de gibier nuisible à ses propriétés, etc. »

Enfin, c'est dans un sens restrictif que *la Déclaration des Droits de l'Homme* de 1789, elle-même, entend l'égalité, qu'elle définit (Art. 6) :

» Tous les citoyens étant égaux à ses yeux (la loi), sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus ou de leurs talents. »

Ainsi, l'article Liberté vise surtout l'arbitraire administratif en matière judiciaire ; celui intitulé Propriété détermine rigoureusement l'expropriation pour utilité publique ; enfin, l'Egalité, telle que la comprennent les auteurs de la Déclaration de 89, est l'accession de tous aux charges publiques.

Ces citations, tout en montrant le caractère concret et pratique de la Déclaration, nous paraissent trancher le problème si controversé de l'origine de la Déclaration.

Les uns comme M. Paul Janet, l'attribuent à Rousseau (souveraineté du Peuple, liberté inaliénable) ; d'autres, plus récemment, comme M. Marcaggi, (1) aux Physiocrates

(1) *De l'Origine de la Déclaration des Droits de l'Homme*, thèse de Droit, Aix 1904.

(liberté, sûreté, propriété), et l'on pourrait même citer un texte très important de Quesnay qui a échappé à l'auteur :

« La législation positive consiste dans la Déclaration des lois naturelles constitutives de l'ordre évidemment le plus avantageux aux hommes réunis en société » (*Droit naturel,* p. 52, édit. Daire).

D'autres encore (Jellinek, Aulard), à la Déclaration américaine des Droits ; certains enfin (M. Doumergue) (1) remontent jusqu'à la Réforme ; l'esprit protestant qui se serait manifesté chez les puritains, en Angleterre et en Amérique, aussi bien qu'en France, chez Rousseau, aurait produit les similitudes que l'on a observées entre les deux Déclarations, américaine et française, sensiblement analogue, puisque issues de la même tendance.

Sans insister sur une discussion qui demanderait de longs développements, la vérité est que la Déclaration n'a fait qu'exprimer dans le langage traditionnel des philosophes, sous la forme de droits individuels réservés dans le Contrat social, les aspirations pratiques et le programme politique du tiers et de la bourgeoisie française au début de la Révolution.

Le caractère abstrait de la Déclaration a fait illusion ; on s'est accusé réciproquement de mauvaise foi, on a parlé de trahison des principes de 89 par les hommes de 93, et on a répliqué que c'étaient les bourgeois censitaires de la Constituante qui avaient renié l'idéal démocratique de la Déclaration. Il n'y a pas eu de trahison, chaque parti, sous la poussée des évènements, à interprêté, dans le sens de son programme, les articles de la Déclaration, et ceux-ci ont été si généraux qu'ils ont pu permettre à tous les partis politiques, même les plus avancés, jusque sous Louis-Philippe, de justifier leur doctrine à l'aide de

(1) « Les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme ». *Revue de Droit public,* 1905.

ces formules. Ainsi, la Déclaration a pu assurer la continuité logique de la pensée révolutionnaire depuis son origine jusqu'à nos jours.

Il n'est pas indifférent, puisque c'est toute la Révolution que ces variantes expriment, de signaler les différentes interprétations que cette Déclaration à reçues, interterprétations qui se sont manifestées par des réformes religieuses politiques et économiques. Nous n'en citerons que trois.

Le préambule de la Déclaration est déiste : « L'Assem- » blée nationale reconnaît et déclare en présence et sous » les auspices de l'Etre suprême... » Ce déisme est tolérant : la liberté de penser est concédée, elle n'apparaît pas cependant comme un droit absolu. C'est ce que remarquait déjà Mirabeau qui s'en indignait avec véhémence. En fait, tous les Français étaient déistes : la masse du peuple était foncièrement catholique. Les auteurs de la Déclaration ne s'élèvent pas jusqu'à l'idée de l'Etat laïque. Ils demandent au sentiment religieux d'être le lien social de la nouvelle Cité : les yeux tournés vers Rome ou Sparte, ils cherchent une religion nationale ; ils croient un moment l'avoir trouvée dans un catholicisme démocratisé par la constitution civile du clergé ; après la défection de celui-ci, ils inventent de nouvelles religions, culte de la Nature, de la Raison, de l'Etre suprême. Comme le disait Robespierre (21 novembre 1793) :

« L'athéisme est aristocratique, l'idée d'un grand Etre qui veille sur l'innocence opprimée et qui punit le crime triomphant est toute populaire. »

Le décret du 18 floréal an II organise le nouveau culte :

» Art. 1er. — Le peuple français reconnaît l'existence de l'Etre suprême et l'immortalité de l'âme ;

» Art. 2. — Il reconnaît que le culte digne de l'Etre suprême est la pratique des devoirs de l'homme

» Art. 3. — Il met au premier rang de ces devoirs, de détester la mauvaise foi et la tyrannie, de punir les tyrans et les traitres, de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien que l'on peut et de n'être injuste envers personne... »

La fête de l'Etre suprême fut célébrée le 30 prairial et Robespierre mit le feu à la statue de l'athéisme. Ce geste en dit long sur la façon dont l'on entendait respecter la liberté de penser solennellement proclamée dans ce décret de floréal. Même sous le régime laïque de l'an III, où l'État entendait ne reconnaître et ne subventionner aucun culte, des encouragements officieux furent prodigués à des tentatives de religion nouvelle, la théophilanthropie ou culte de l'Etre suprême et des grands hommes, esquisse de cette religion de l'humanité qui se développera chez les Saint-Simoniens et Auguste Comte.

En réalité, ce n'est pas une réédition du fameux chapitre de Rousseau, *De la Religion civile*, que les révolutionnaires entendent promulguer. Ces tentatives correspondent à un besoin social ; on éprouve le besoin, au moment où les pires calamités, guerre étrangère, guerre civile, désolent le pays, de ranimer les courages et d'exciter les enthousiasmes ; sous ces différentes modalités religieuses, les gens du peuple ont reconnu le culte de la patrie. Et c'est ce qui a fait le succès de ces abstractions réalisées en de patriotiques mascarades.

Ainsi la Déclaration des Droits n'est pas seulement une manifestation laïque, mais une manifestation religieuse : elle tend à se rapprocher d'un droit divin populaire tel

que le conçoivent les sectateurs des religions révolutionnaires.

Il est d'autre part un principe proclamé dans la Déclaration, dont l'évolution allait être singulièrement différente de la pensée primitive des auteurs : c'est celui de l'art. 3 qui proclame la souveraineté populaire dont le fonctionnement pratique est indiqué par l'art. 16, qui exige la séparation des pouvoirs.

Dans la Constitution de 1791, tous les pouvoirs émanent essentiellement de la nation et ne peuvent émaner que d'elle, mais elle est incapable : le gouvernement direct, soit continu, soit discontinu, sous forme de referendum, n'est même pas soupçonné : le peuple a des représentants; ceux-ci exercent, les députés, le législatif, le roi, l'exécutif. Mais en cas de conflit, qui jugera entre ces deux pouvoirs ? Le roi n'est pas au sens strict un représentant comme les autres : il est inviolable, il possède un droit de véto suspensif ; s'il règne par la loi constitutionnelle de l'Etat, il continue à détenir sa couronne par la grâce de Dieu. En fait, cette magistrature royale, dont quelques rares républicains signalent le danger pratique et l'incohérence théorique, ne tarde pas à disparaître après la journée du 10 août. La République est proclamée par la Convention le 22 septembre 1792. Mais le principe de la Séparation des pouvoirs devait subsister dans toutes les Constitutions révolutionnaires. Le pouvoir exécutif était dévolu à un collège, Conseil exécutif, (Constit. de 1793) Directoire, (an III), Consulat (an VIII). Et tant était grand le respect fanatique de ce principe que, sous toutes ces Constitutions, il était interdit à l'exécutif de choisir ses ministres dans l'assemblée ou les assemblées législatives. D'autre part, cette pluralité théorique de l'exécutif, dictée par la peur de la forme monarchique, ne tarde pas à faire place à une dictature de fait : celle de Robespierre ou de

Bonaparte, celle-ci légalisée par les Constitutions de l'an VIII et de l'an X.

Ajoutons que le principe de la souveraineté populaire était développé dans un sens de plus en plus démocratique. La Constitution de 1791 avait institué sous l'influence physiocratique un suffrage censitaire à deux degrés (1); les Constitutions girondine et montagnarde de 1793 supprimaient le suffrage censitaire et aboutissaient en fait à un régime de suffrage universel, que la Constitution censitaire de l'an III ne parvint pas à imposer sans protestations. En même temps qu'un plus grand nombre de citoyens participaient à la confection des lois, leur collaboration devenait plus directe par l'institution du plébiscite et du referendum (1793). Mais la logique révolutionnaire ne devait pas tarder à passer au gouvernement direct : le peuple entend de plus en plus faire ses affaires lui-même. Les députés deviennent non plus des représentants mais des commis ; la population parisienne, les délégués des fédérations provinciales défilent à la barre des assemblées révolutionnaires, jusqu'au jour où la foule en armes vient leur imposer ses volontés. Les journées de Paris sont la mise en œuvre du gouvernement direct (31 mai, 2 juin, notamment). Bien mieux, l'Exécutif, domestiqué par la Convention tend à gouverner directement avec la collaboration du peuple et à se passer de ses représentants. Le résultat de ce système, ce seront les coups d'Etat du Directoire et du 18 brumaire. De cette évolution se dégageront les idées du suffrage universel, de la dictature impersonnelle du prolétariat, du plébiscite, qui seront précieusement recueillies par le parti démocratique et révolutionnaire sous la monarchie de juillet.

Mais ce n'est pas seulement au point de vue religieux

(1) Contre lequel Robespierre notamment avait protesté.

et politique, c'est aussi au point de vue social que les hommes de la Révolution devaient tirer de la Déclaration des conséquences inattendues.

« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Si l'on entendait cette égalité dans le sens économique, et l'on a vu que telle n'était pas la pensée des auteurs de la Déclaration, on ne pouvait s'empêcher de dénoncer une contradiction entre cet article et le suivant : « Le but de toute association politique est la » conservation des droits naturels et imprescriptibles de » l'homme ; ces droits sont : la liberté, la propriété, la » sûreté et la résistance à l'oppression. » N'y avait-il pas conflit entre l'égalité économique et la propriété ? Notons, d'autre part, que la propriété, au cours de la Révolution, change de sens : primitivement proclamée en face de l'arbitraire féodal et royal, elle devient de plus en plus absolue, au sens physiocratique, c'est-à-dire à l'égard des individus ; elle est inviolable et sacrée. Au moment où elle est ainsi consolidée, l'article « tous les hommes naissent libres et égaux en droit » est supprimé dans la Déclaration des Droits de l'an III.

Cette évolution est faite de la façon suivante :

Le gros effort des hommes de la Révolution, c'est, on l'a vu au chapitre précédent, la libération de la propriété paysanne et le morcellement de la propriété corporative. La première s'est effectuée par la suppression des droits féodaux, sur laquelle communistes, morcellistes et physiocrates étaient d'accord. Cette suppression s'est faite suivant un système qui a évolué à partir du 4 août, pendant toute la période révolutionnaire. La propriété devient quiritaire ; c'est d'après le Code civil (Fenet, tome XI, page 112), « le droit de jouir et de disposer de la chose, » de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse

» pas un usage prohibé par les règlements. » D'autre part, l'idéal de Rousseau, une démocratie paysanne, était celui de la plupart des législateurs ; c'est cet idéal qui le disputait à celui des Physiocrates. La transaction entre les deux partis, ce fut l'adjudication par petites parcelles des biens du clergé, dont la vente avait été décidée pour pourvoir aux besoins du Trésor, et plus tard, des biens des émigrés. Il s'agissait d'attacher le plus de citoyens possible aux bienfaits de la Révolution. Enfin, on s'efforça, par des lois de succession égalitaires (limitation de la liberté de tester, égalité des parts) de morceler encore la propriété.

Une fois libérée et démocratisée, cette propriété du soldat laboureur, il fut nécessaire de la défendre contre les retours offensifs du clergé et de la noblesse, d'où son caractère absolu justifié encore par des arguments physiocratiques. Mais là s'arrête l'œuvre agraire de la Révolution, le problème de la répartition des biens fonciers ne se pose pas : il ne vient pas à l'idée des législateurs de distribuer gratuitement aux nécessiteux les biens nationaux. Les revendications humanitaires, enregistrées dans quelques brochures, sont des déclamations isolées. La Convention, pour rassurer les détenteurs des biens nationaux, décrète même la peine de mort contre quiconque proposera la loi agraire. La seule limitation du droit de propriété que l'on connaisse, c'est la fameuse proposition de Déclaration des Droits de Robespierre (24 avril 1793).

« 1° La propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion de bien qui lui est garantie par la loi.

2° Le droit de propriété est borné comme tous les autres par l'obligation de respecter les droits d'autrui.

3° Elle ne peut préjudicier ni à la sûreté ni à la liberté ni à l'existence ni à la propriété de nos semblables ;

4° Toute possession, tout trafic qui viole ce principe est illicite et immoral. »

Ce projet, pris au sérieux par les Egaux de 1796 et les conspirateurs de la Monarchie de Juillet, qui en ont fait un Evangile, n'était dans la pensée de son auteur qu'une machine de guerre destinée à discréditer celui des Girondins : Robespierre se garda bien de le défendre lorsque son parti fut vainqueur ; en fait, la Déclaration de 1793 définit la propriété de la façon suivante : « Le droit de propriété consiste en ce que tout homme est le maître de disposer à son gré de ses biens, de ses capitaux, de ses revenus, de son industrie ».

La déclaration de l'an III reproduit la même formule.

Ce n'est pas que dans la pratique les révolutionnaires respectent les propriétés individuelles ; ils ne font guère de façon à soumettre les riches à des taxes vexatoires et à des confiscations arbitraires, mais toutes ces mesures sont des expédients financiers suggérés par la nécessité, ce ne sont pas les applications d'un système ou d'une conception sociale.

La Déclaration de 1793, malgré le caractère absolu qu'elle accorde au droit de propriété, proclame des droits nouveaux qui élargissent le cadre des revendications sociales. En ce sens, elle n'est pas une réédition de celle de 1789 et elle mérite une mention spéciale.

La Déclaration girondine de 1793 proclamait, sur l'initiative de Condorcet, que l'instruction est le besoin de tous et que la société la doit également à tous les membres. Elle ajoutait que les secours publics sont une dette sacrée. La Déclaration montagnarde va plus loin : « art. Ier, le but de la société est le bonheur commun ; elle ajoute :

« la société doit la subsistance aux citoyens malheu-
» reux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant
» des moyens d'existence à ceux qui sont hors d'état de
» travailler ».

Nous reconnaissons dans ces affirmations les germes au Droit au travail que proclamera la République de 1848 ; il n'est pas jusqu'aux ateliers nationaux, dont quelques-uns ont été organisés dès 1788, dont l'on ne puisse trouver l'origine dans la Révolution française.

Ainsi l'étude succinte de l'évolution, au cours de la période révolutionnaire, de quelques-uns des principes abstraits contenus dans la Déclaration, nous a permis de faire la constatation suivante : une très grande richesse de vues pratiques, une insigne pauvreté doctrinale. Tous ces courants sociaux si différents ne trouvent pas d'autre formule abstraite que la Déclaration pour se préciser et se justifier. Le seul théoricien du Contrat social que nous rencontrons, c'est Babeuf, et encore la partie abstraite de son œuvre est-elle pauvre et surannée : C'est à l'étranger où, moins mêlé à la tourmente, moins passionné, on pouvait le mieux suivre le cours des événements et les comprendre et où l'on avait le temps de méditer, qu'il faut aller chercher des systèmes de la Révolution et du Contrat social.

C'est surtout en Allemagne que naissent des philosophies de la Révolution française. L'Angleterre utilitaire ne comprend pas le langage idéaliste des révolutionnaires. Fox est le seul bourgeois anglais qui soit sympathique à la Révolution ; nous ne parlons pas de Paine qui vit en France, ni de Godwin, qui ne représente personne. D'ailleurs, des rivalités nationales empêcheront à bref délai Français et Anglais de s'entendre et de se comprendre.

En Allemagne, au contraire, l'Allemagne spéculative

des métaphysiciens, l'Allemagne enthousiaste du *Sturm ùnd Drang* de la période romantique, la tournure idéaliste de la Révolution séduit les poètes et les philosophes ; ceux-ci s'appliquent à substituer aux formes creuses de la philosophie du XVIIIe siècle des véritables métaphysiques du Contrat social : ce sont eux qui clôront le cycle des des grands théoriciens du Contrat social.

Dans ce chapitre, nous présenterons une étude de Babeuf qui nous fera saisir le rapport des idées révolutionnaires avec le collectivisme moderne, de Kant qui nous acheminera vers l'absolutisme et l'étatisme hégélien, et de Fichte qui nous amènera jusqu'au seuil de la Nationalœkonomie et du socialisme d'Etat.

II

Babeuf (1760-1797) n'est pas un grand rôle de la Révolution : c'est un comparse ; petit commissaire à Terrier, commissaire aux subsistances, demi-cultivé, écrivant pour les académies provinciales, (il est en rapport avec Dubois de Fosseux, Académ. d'Arras 1785 à 1790); il écrit dans le *Journal de la liberté de la Presse*, puis *Tribun du Peuple*. En 1796, après la réaction thermidorienne et l'établissement du régime bourgeois de l'an III, il groupe un certain nombre de mécontents qui demandaient du pain et la Constitution de 1793 et, tout en ayant des vues plus avancées peut-être que celles de ses compagnons (entr'autre Sylvain Maréchal), il médite un complot destiné à renverser le Directoire, à reprendre le programme de 1793 et à instaurer le communisme ; vendu par un conjuré, l'officier Grisel, il est arrêté. Les Egaux sont jugés pas la Haute Cour, à Vendôme. Babeuf est

condamné à mort et exécuté le 29 mai 1793. Son ami Buonarroti, qui avait fait partie de la Conjuration, devait en raconter l'histoire (*Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, 2 vol. 1828). C'est cette histoire qui transmet aux Républicains de la Monarchie de Juillet le souvenir de la Révolution, le culte de 1793 et de Robespierre.

Les principaux ouvrages de Babeuf, sont : sa *correspondance avec Dubois de Fosseux* (1786-1788), le *Cadastre perpétuel* (1789), le *Journal de la Liberté de la Presse* continué par le *Tribun du Peuple* (du 17 fructidor an IV au 5 floréal an IV).

Nous nous servirons pour exposer sa doctrine des extraits publiés par M. Albert Thomas (chez Cornély, 1906) et de l'*Essai sur Babeuf* et le *Babouvisme* de M. Espinas, dans son livre sur la *Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution* (1898).

Babeuf est un esprit commun : sa pensée n'est pas originale, elle est parfois même incohérente et contradictoire. Il est intéressant parce qu'il est significatif de certaines tendances qui se manifesteront plus tard dans les doctrines, et qui dépassent l'état de fait créé par la Révolution.

On peut diviser sa doctrine en deux parties : sa philosophie sociale et sa politique. Sa philosophie sociale est un amalgame de Morelly et de Rousseau ; à Morelly, il emprunte l'idée du bonheur commun, but de la Société : à Rousseau, l'égalitarisme et le contrat social: Voyons comment il rattache ces divers éléments :

« Le bonheur est le seul but de la société, il est la fin du pacte social, « c'est là en entier la loi et les prophètes ». Je défie qu'on me dispute que les hommes en se réunissant en association aient pu avoir d'autre but, d'autre volonté que celle d'être tous heureux. Je défie qu'on me soutienne qu'ils auraient consenti à cette réunion, si on

les eut prévenus qu'il serait formé des institutions dont le résultat dût être que bientôt le plus grand nombre porterait toute la peine du travail, suerait sang et eau et mourrait de faim pour entretenir dans les délices et l'inaction une poignée de citoyens privilégiés. Mais, quand cela s'est cependant opéré, comme les droits éternels ne se prescrivent point, j'ai le droit par ma qualité d'homme de revendiquer en tout temps l'exécution du premier pacte, qui, fût-il vrai qu'il eut été tacite, se retrouve écrit par la nature en caractères ineffaçables au fond de tous les cœurs. Oui, il est une voix qui crie à tous : le but de la société est le bonheur commun. Voilà le contract primitif, il n'a pas fallu plus de termes pour l'exprimer : il est assez étendu parce que toutes les institutions doivent découler de cette source et aucune n'en doit dégénérer. (*Advielle*, t. II., p. 34, d'ap. Espinas, p. 311). »

Ce bonheur commun, c'est le bonheur des associés, selon l'individualisme coutumier des auteurs du XVIIIe siècle.

« Ces lois (favorables à la cupidité et à l'ambition) sont homicides : elles sont destructives du Contrat social primitif qui a nécessairement garanti le maintien, perpétuellement inaltérable de la suffisance des besoins de tous et de chaque associé. Donc, il faut revendiquer cette garantie du premier contrat. » (*Tribun du Peuple*, II., p. 11-14, n° 34 ; *Alb. Thomas,* extraits, p. 53).

D'autre part, ces associés ayant les mêmes besoins et les mêmes sentiments : « Le besoin de se nourrir et de se reproduire : l'amour de soi, la pitié, l'aptitude à sentir, à penser, à vouloir, etc. . . », sont semblables ; les hommes sont égaux : l'égalité est donc le fondement du pacte social. Et le pacte social exige donc la suppression des inégalités qui vicient l'égalitarisme primitif imprescriptible, puisque de droit naturel. Babeuf résume lui-même

dans ce même numéro 34 précité du *Tribun du Peuple* sa doctrine sur ce point :

« Nous avons posé que l'égalité parfaite est de droit primitif, que le pacte social, loin de porter atteinte à ce droit naturel, ne doit que donner à chaque individu la garantie que ce droit ne sera jamais violé, que, dès lors, il ne devrait jamais y avoir d'institutions qui favorisassent l'inégalité, la cupidité, qui permissent que le nécessaire des uns pût être envahi par le superflu des autres ; que cependant, il était arrivé le contraire ; que d'absurdes conventions s'étaient introduites dans la société et avaient protégé l'inégalité, avaient permis le dépouillement du grand nombre par le plus petit ; qu'il était des époques où les derniers résultats de ces meurtrières règles sociales étaient que l'universalité des richesses de tous se trouvait engloutie dans la main de quelques-uns ; que la paix qui était naturelle quand tous sont heureux, devenait nécessairement troublée, alors que la masse ne pouvant plus exister, trouvant tout hors de sa possession, ne rencontrant que des cœurs impitoyables dans la caste qui a tout accaparé, ces effets déterminaient l'époque des grandes révolutions, fixaient ces périodes mémorables prédites dans le livre des Temps et du Destin, où un bouleversement général dans le système des propriétés devient inévitable, et où la révolte des pauvres contre les riches est d'une nécessité que rien ne peut vaincre. »

L'idéal social était résumé dans une analyse en douze articles, dans laquelle il était dit :

« Art. 1er, la nature a donné à chaque homme un droit égal à la jouissance de tous les biens ; art. 2, le but de la société est de défendre cette égalité... , art. 3, la nature a imposé à chacun l'obligation de travailler ; art. 5, il y a oppression quand l'un s'épuise par le travail et manque de tout, tandis que l'autre nage dans l'abondance sans rien faire ; art. 6, nul n'a pu sans crime s'approprier exclusivement les biens de la terre ou de l'industrie ;

art. 7, dans une véritable société il ne doit y avoir ni riches ni pauvres... ; art. 10, le but de la Révolution est de détruire l'inégalité et de rétablir le bonheur commun ; art. 11, la Révolution n'est pas finie parce que les riches absorbent tous les biens et commandent exclusivement, tandis que les pauvres travaillent en véritables esclaves, languissent dans la misère et ne sont rien dans l'Etat. »

Comment réaliser cette « égalité de fait, dernier but de l'art social », suivant le mot de Condorcet (*Tableau de l'esprit du Contrat humain*), emprunté comme devise par les Egaux comme épigraphe à leurs brochures de propagande.

La pensée de Babeuf a varié sur ce point ; partageux, comme le montre cet extrait d'une lettre à Coupé de l'Oise (1774-1791 : « Législateur... conclurez-vous avec » moi que c'est une vérité, que la fin et le commence- » ment d'une bonne législation est l'égalité des posses- » sions foncières et que les vues secrètes d'un vrai défen- » seur des Droits du peuple doivent toujours se reporter » vers ce but. » (Thomas, p. 44), il devient, peu à peu, communiste dans son journal le *Tribun du Peuple*. Le Manifeste des Egaux qu'il a approuvé, bien qu'il ne l'ait pas écrit, considère la loi agraire « comme le vœu instantané » de quelques soldats sans principe, de quelques peupla- » plades mues par leur instinct plutôt que par la raison. » Nous tendons à quelque chose de plus sublime et de » plus équitable : le bien commun ou la communauté » des biens. » (A. Thomas, p. 84).

Comment Babeuf entendait-il organiser ce communisme ?

Et d'abord il supprimait la propriété individuelle : l'Etat mis en possession des biens nationaux non encore distribués, des biens confisqués, organisait déjà la production, et il assurait en échange d'un travail modéré une vie

moyenne ; cette concurrence de la République à la propriété privée devait entraîner l'adhésion d'un certain nombre de citoyens, plus heureux à son service qu'à leur particulier. D'ailleurs, au bout d'une génération, le système aurait été généralisé par la suppression de l'héritage.

La tâche de l'Etat aurait été d'organiser le travail : le travail serait devenu une fonction, rendue aussi peu pénible que possible, mais obligatoire. On aurait demandé à chacun un effort égal (non pas un travail égal) ; à chacun suivant sa capacité, diront les Saint-Simoniens. D'ailleurs cet effort serait simplifié par les machines : celles-ci ne sont inoffensives que lorsqu'elles sont employées par l'Etat, sinon, « en supprimant une grande masse de tra-
» vail manuel, elles enlèvent le pain à une foule d'hommes dans l'intérêt de quelques spéculateurs insatiables dont elles augmentent le gain ». (*Advielle*, t.I. p.37, d'ap. Espinas p. 333).

Les produits seraient concentrés dans des magasins nationaux et répartis également, non en quantité, mais en satisfaction, selon les besoins ; c'est encore une idée que nous retrouverons jusque chez Cabet.

L'Etat aurait des fonctions considérables : il dresserait des statistiques, réglementerait la production, répartirait suivant les professions. Il serait seul producteur et seul commerçant. La monnaie, inutile, disparaîtrait.

L'autorité de l'Etat serait donc très étendue ; c'est pourquoi Babeuf, au point de vue politique, adoptait en la corrigeant la Constitution démocratique de 93, avec trois corps délibératifs : assemblée de souveraineté ou assemblée primaire, assemblée de législateurs et corps des conservateurs de la volonté nationale ; il maintenait les conseils exécutifs élus. Le corps des conservateurs était chargé de veiller à ce que les représentants n'usurpassent pas le droit du peuple.

Pour maintenir la [illegible] sociale, [illegible] organise une éducation nationale commune [illegible] et d'une religion nationale.

Tel est le système de Babeuf : son communisme [illegible] intéresse. Cette doctrine est née [illegible] de la Révolution. Elle [illegible] un retour [illegible] qui a fait donner lieu à un commencement de réalisation pratique. Babeuf traduit ce qui se passe autour de lui [illegible] milieu du désordre général, la Convention est obligée d'assurer les grands services économiques, subsistances des grandes villes, organisation d'ateliers de travail, chantiers nationaux pour les fournitures militaires. Désormais il apparaît que l'activité de l'administration peut et doit s'exercer dans l'ordre économique. Au communisme agraire traditionnel de Th. Morus et de Morelly, Babeuf ajoute le système du socialisme d'État de la Convention ; c'est par là qu'il dépasse son temps et annonce le collectivisme moderne.

III

Avec Kant, nous retournons en arrière : au point de vue social, Kant ne dépasse pas l'œuvre de la Constituante ; par bien des côtés, il est moins « avancé » que les Constituants ; il réagit même jusqu'à l'étatisme hégélien. Mais avec Kant, nous dépassons la sphère de la pensée spéculative du XVIII[e] siècle. Kant part des principes de Rousseau ; il est individualiste comme lui, mais il refait de toutes pièces la philosophie utilitaire ou affective du XVIII[e] siècle. S'il en garde le cadre, il en change les fondements.

Rousseau surtout exerce sur Kant une incontestable

influence : Kant est peut-être le seul esprit de son temps qui ait pénétré le sens de la pensée de Rousseau et compris l'unité de son système. Les quelques pages qu'il consacre à sa philosophie sociale dans l'Anthropologie (Trad. Tissot, p. 330) sont encore le meilleur exposé de la doctrine de Rousseau.

Mais Rousseau agit de deux façons sur Kant. D'abord, il lui suggère les éléments de sa politique : l'Individualisme, le Contrat social ; ensuite, il lui révèle la vraie morale ; il ne serait pas exagéré de dire que Rousseau a exercé sur la morale kantienne une influence aussi considérable que celle de Hume sur la Critique de la Raison pure. Kant adopte la profession de foi du Vicaire Savoyard : un Dieu bon et juste prouvé par un besoin moral ; l'immortalité de l'âme invoquée au nom d'un sentiment de justice, la liberté, source de toute moralité ; mais avec plus de profondeur que Rousseau, qui s'en tient à réprimer les desiderata de son âme inquiète, Kant, dans une première partie (métaphysique des mœurs, critique de la Raison pratique), s'efforce de construire en un système ces affirmations de la conscience ; suivant sa méthode, il part des données de la conscience, de l'expérience morale, dont il s'efforce de déterminer les conditions à priori. Dans une seconde partie, l'Anthropologie, il détermine par l'observation le champ d'application pratique de ces principes.

Comme les philosophes du XVIIIe siècle, il part du sens commun, qui reconnaît l'universalité du sentiment d'une obligation morale. Il en déduit deux conséquences : c'est que cette loi doit être universelle et nécessaire ; c'est que le sujet doit être libre pour pouvoir accomplir cette obligation à laquelle il se reconnaît astreint. Cette universalité et cette morale de la loi, font écarter l'intérêt, le plaisir, qui ont un objet particulier, comme source de

moralité ; pour être universelle et nécessaire, la loi doit être objective, impersonnelle, indéterminée. Elle est un ordre inconditionné de la raison pure, une forme logique : c'est l'impératif catégorique. Les conditions de la moralité sont l'adéquation à la loi universelle, il faut agir de telle sorte que l'on puisse ériger la maxime de son action en loi universelle. Et voici le corollaire de cette maxime, au point de vue social : « agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans celle d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. » Le règne de la moralité, c'est le règne des fins, c'est-à-dire des volontés pures, adhérant librement à la loi universelle et la réalisant.

Ce court exposé de la morale kantienne n'est pas inutile pour comprendre sa politique. Rousseau avait juxtaposé la morale et la politique ; Kant les unit par un lien étroit.

Rousseau décrit un processus social qu'il explique par des facteurs moraux, et inversement il montre comment la régénération des facteurs moraux rétablit l'équilibre social. Plus profondément que Rousseau, Kant établit le passage de la nature brute primitive, à la raison. S'il montre dans son livre les conditions *a priori* de la connaissance, ou de la moralité, Kant ne se méprend pas sur l'influence de la nature même, de l'expérience, de l'instinct, et il leur fait une large place ; par des voies détournées, la nature poursuit le but que la raison humaine s'assigne comme une règle *a priori* :

« La nature a mis les hommes en état de vivre dans toutes les contrées de la terre, elle les a dispersés au moyen de la guerre dans toutes les régions, même les plus inhospitalières afin de les peupler ; elle les contraint par le même moyen à contracter des relations plus ou moins légales ». (*Doctrine de Droit. Opuscule sur la paix perpétuelle.* Trad. Barni. p. 340.

Fata Volentem ducunt, nolentem trahunt. L'homme n'agit ni par instinct comme la bête, ni par pure raison, comme un citoyen du règne des fins ; mais la nature qui est foncièrement bonne pour Kant comme pour Rousseau pour qui elle est la Providence, le conduit de tâtonnements en tâtonnements vers cet idéal que conçoit la raison. Nos penchants nos instincts nous portent donc vers cet idéal social : mais il n'est pas seulement utile et désirable comme pour Rousseau. Emile, à la rigueur pourrait vivre seul, il aurait le droit de vivre seul. Kant fait de la vie sociale, support du règne des fins, une impérieuse nécessité morale ; la société, dans la mesure où elle se rapproche de ce règne des fins repose de plus en plus sur l'adhésion des volontés libres ; mais dans la mesure où ce règne des fins est plus nettement conçu, elle s'impose comme loi sociale, et cette adhésion individuelle au fait social devient une obligation morale qu'on ne saurait éluder : la participation au contrat deviendra un devoir social.

Les différents écrits dans lesquels Kant a exposé ses idées politiques sont : un opuscule intitulé *De ce proverbe cela peut être bon en théorie mais ne vaut rien en pratique (1793). Essai sur la paix perpétuelle (1795). Elément métaphysique de la Doctrine du Droit (1790).* Tous ces écrits ont été réunis en un volume dans la traduction française de Barni.

Ces différents ouvrages datent de la période révolutionnaire et ils en portent la marque. Sans doute, ils se ressentent de l'influence de Wolf ou de Rousseau, mais un certain nombre de passages sont directement inspirés par la Révolution. Ses attaques discrètes contre la féodalité, l'hérédité des offices, sa revendication du droit pour l'Etat d'intervenir dans la constitution du clergé et de s'emparer de ses biens (1), la distinction entre les

(1) *Elément métaphysique de la Doctrine de Droit,* p. 257, par Barni.

citoyens actifs et passifs esquissées dès le premier opuscule et complétées dans les *Eléments de la doctrine du Droit*, tous ces passages sont directement suggérés à Kant par la Révolution française. Et d'ailleurs Kant, si pondéré, si mesuré, si méthodique, dérogea si l'on en croit ses biographes à l'inflexibilité de ses habitudes pour aller attendre le courrier qui devait porter des nouvelles de la Révolution française. Il n'est pas jusqu'à l'absolutisme qui est l'un des pôles de son système, qui n'ait de rapports avec l'état d'esprit des hommes de l'époque du Directoire, fatigués de la démagogie et prêts à accepter une dictature.

Les doctrines proprement politiques de Kant sont difficiles à préciser. D'abord elles ne se présentent pas comme l'application de la morale ; Kant assigne au droit une sphère spéciale : les devoirs externes ; et il refait dans ce domaine le même chemin déjà parcouru à propos de la morale.

La maxime de droit s'exprime ainsi : « agis extérieu- » rement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre » puisse s'accorder avec le libre usage de l'arbitre de cha- » cun suivant des lois générales ». Kant déduit de cette maxime le pouvoir de contraindre, la contrainte étant entendue dans le sens de droit d'écarter l'obstacle qui s'oppose à une liberté. Le problème général de droit s'exprime donc de cette façon abstraite : « Le droit consiste » dans la possibilité de l'accord d'une contrainte générale » avec la liberté de chacun. »

Kant part du contrat social comme donné, et s'efforce de déterminer les conditions qu'il doit réaliser, d'autre part ces conditions étant données, il retrouve la vraie nature du contrat.

Si la société repose sur un contrat, ce contrat n'est pas un contrat comme les autres :

« L'union d'un certain nombre d'hommes (en vue d'une fin commune que tous se proposent) est le caractère de tous les contrats d'affaires : mais une union qui soit en elle-même une fin (que chacun doive se proposer) et par conséquent, soit un devoir absolu et suprême dans tous les rapports extérieurs des hommes en général qui ne peuvent s'empêcher d'exercer les uns sur les autres une influence réciproque, c'est ce que l'on ne peut trouver que dans une société civile, c'est-à-dire dans une société constituant une république ». (1er op. Barni).

« La fin qui, dans ces rapports extérieurs, est un devoir en soi, et même la condition formelle suprême de tous les autres, c'est le droit des hommes réglé et garanti par des lois de contrainte publique... mais la conception d'un droit extérieur en général dérive entièrement de celui de la liberté dans les rapports extérieurs des hommes entre eux... le droit est la condition restrictive imposée à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous en tant que cela est possible suivant une loi générale ; et le droit public est l'ensemble des lois extérieures qui rendent possible cet accord universel ».

« Or, ajoute Kant, comme toute restriction apportée à la liberté par la volonté d'un autre s'appelle contrainte, il suit que la constitution civile est un rapport d'hommes libres, qui sans préjudice pour leur liberté dans la somme de leurs relations les uns avec les autres, se se soumettent pourtant à des lois de contrainte parce que ainsi le veut la raison même, la raison pure ».

Il suit de là, que chacun a le droit de poursuivre son bonheur comme il l'entend, c'est la liberté ; que chacun doit posséder un droit de contraindre chacun : en un mot que la contrainte doit être réciproque, c'est l'égalité ; enfin, que tous doivent être co-législateurs, c'est l'indépendance. Ainsi, liberté, égalité, indépendance, sont les conditions du Pacte social : et Kant précise soigneusement ces termes. La liberté, c'est bien le droit de poursuivre son bonheur à sa guise : nul Etat ne peut vouloir

le bien de ses sujets malgré eux (gouvernement paternel ou despotique) ; l'égalité, suivant la formule obscure employée par Kant, est uniquement juridique ; elle consiste à être également soumis aux lois (accession de tous aux charges publiques, suppression de tous privilèges) ; les inégalités physiques, biologiques, économiques, sociales sont compatibles avec cette conception de l'égalité : il suffit qu'aucune loi d'exception ne vienne confirmer ces avantages, et qu'aucune loi restrictive n'en empêche l'accès à tous. L'indépendance enfin, c'est le droit égal pour tous de donner des lois : mais seul peut donner des lois celui qui est libre ou possède des moyens d'existence qui le rendent indépendant (propriété, commerce, travail) : les domestiques ne peuvent être législateurs, pas plus que les femmes ni les enfants. Ceux-ci sont des associés, mais les législateurs sont leurs représentants.

Nous avons vu quelles étaient les conditions sociales des individus postulées par l'idée de contrat ; inversement, en supposant ces conditions accordées comme s'imposant *a priori*, que doit être le contrat ? C'est d'abord un impératif moral qui s'impose à chaque homme. C'est un devoir pour l'homme de passer de l'état de nature, ou état social sans garantie, à l'état civil :

« Tu dois, à cause du rapport de coexistence qui s'établit inévitablement entre toi et les autres hommes, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire de justice distributive. » (*Doctrine du Droit*, § 42.)

C'est ensuite un impératif social qui s'impose au législateur et au sujet :

« Voilà donc un contrat originaire et c'est sur lui seul qu'on peut fonder parmi les hommes une constitution

civile, et par conséquent entièrement juridique, et instituer un Etat. Mais ce contrat (nommé *contractus originarius* ou *pactum sociale*) comme coalition de toutes les volontés particulières et privées d'un peuple en vue d'une volonté commune et publique, (ayant pour but une législation purement pratique), il n'est nullement nécessaire de le présupposer comme un fait, (et cela même n'est pas possible) comme s'il était besoin avant tout de prouver par l'histoire qu'un peuple dans les droits et obligations duquel nous sommes entrés comme postérité, a réellement accompli autrefois un acte de ce genre, qu'il nous en a laissé oralement ou par écrit un avis certain ou un document qui nous permet de nous croire liés à une constitution civile déjà existante. Ce n'est là qu'une pure idée de la raison, mais une idée qui a une réalité (pratique) incontestable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à dicter ses lois de telle sorte qu'elles aient pu émaner de la volonté collective de tout un peuple, et tout sujet en tant qu'il veut être citoyen comme s'il avait concouru à former une volonté de ce genre. Car telle est la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique. Si, en effet, la loi est de telle nature qu'il soit impossible d'admettre que tout un peuple puisse y donner son assentiment...... elle n'est pas juste : mais dès qu'il est possible qu'un peuple y donne son assentiment, c'est alors un devoir de tenir la loi pour juste, quand même on supposerait que le peuple serait maintenant dans une telle situation ou dans une telle disposition d'esprit que si on le consultait à cet égard il refuserait vraisemblablement son adhésion ». (Opuscule., p. 362).

Le Contrat Social est donc une norme de Conduite Sociale. Quelle en est la formule explicite :

« L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en Etat ou plutôt la simple idée de cet acte qui seul permet d'en concevoir la légitimité est le Contrat originaire en vertu duquel tous (*omnes et singuli*) dans le peuple déposent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt

comme membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en tant qu'Etat... (*universi*). » (*Doct. de Droit*, § 46).

Ce contrat garantit la liberté et la propriété mais ne les crée pas.

Au point de vue pratique, pour que la liberté soit sauvegardée, il faut que le principe de la division des pouvoirs soit observé, et Kant sur ce point répète Montesquieu ; l'Etat où cette division est observée est une République, celui où les pouvoirs sont confondus est un Etat despotique. La démocratie, qui est le régime de la confusion des pouvoirs, est despotique. Un Etat républicain ne peut exister que dans un systême représentatif, parce que c'est le seul qui admette la division des pouvoirs : plus le régime sera représentatif et s'éloignera du gouvernement direct, et plus la séparation des pouvoirs aura des chances d'être observée. L'idéal de pratique de Kant c'est donc une monarchie constitutionnelle représentative. On voit combien ces vues positives s'écartent des prémisses théoriques du début : Kant n'est libéral et égalitaire qu'au point de vue théorique. Au point de vue pratique, c'est un autoritaire.

Chose étrange, en effet, chez un penseur qui s'est efforcé de fonder en système le respect de la personne humaine, il s'incline devant l'Etat comme devant un fait accompli. Même si le souverain viole le contrat, lèse la liberté de ses sujets, ceux-ci n'ont pas le droit de résister par la force et de dénoncer le pacte. Bien plus, ils n'ont même pas le droit de le mettre en question :

« L'origine du pouvoir suprême est pour le peuple qui y est soumis une chose qui au point de vue pratique ne peut pas être scrutée, c'est-à-dire que le sujet ne doit pas discuter en fait cette origine, comme si le pouvoir qui en

découle n'avait encore qu'un droit contestable à son obéissance. En effet comme pour avoir le droit de juger le pouvoir suprême il faut que le peuple ait déjà le caractère d'une association établie sous une volonté législative générale, il ne peut et ne doit juger autrement qu'il ne plait au souverain actuel de l'Etat. Un contrat réel de soumission a-t-il originairement précédé en fait ; ou bien au contraire est-ce le pouvoir qui a paru d'abord et la loi n'est-elle venue qu'ensuite, et même pouvait-il en être autrement ? Ce sont là des questions entièrement oiseuses pour le peuple qui est maintenant soumis à la loi civile et en même temps dangereuses pour l'Etat. Que si, après en avoir scruté la première origine, un sujet voulait résister à l'autorité actuellement régnante, les lois de cette autorité auraient tout droit de le punir, de le mettre à mort ou de le bannir comme étant hors la loi. Une loi qui est si sacrée (si inviolable) que c'est déjà un crime que de la mettre seulement en doute, au point de vue pratique, et par conséquent d'en suspendre un moment l'effet, ne semble pas venir des hommes, mais de quelque législateur suprême et infaillible, et c'est là ce que signifie cette maxime que toute autorité vient de Dieu ». (*Les Eléments de la Doct. du Droit*, p. 178)

Les individus n'ont d'autre droit que celui de penser et d'écrire librement, afin d'instruire le Souverain, de l'éclairer et de le mettre à même de corriger les défauts de son administration. Le souverain n'est obligé que par la loi morale, nul ne peut employer la force à son égard pour le destituer.

Ce refus d'octroyer aux sujets le droit de résistance, Kant le justifie par une foule de raisons : le pacte n'est plus sacré si on peut le mettre en doute ; l'obéissance conditionnelle n'est plus une obéissance ; protester parce qu'on souffre, c'est adopter, comme une règle de conduite, le principe du bonheur qui est contraire à la forme *a priori* de la loi morale ; enfin, user de violence, c'est sortir des voies du droit.

En réalité, en faisant de l'Etat un être dont le droit serait plus respectable que celui des individus, Kant ne contredit pas ses prémisses : individualiste et libéral en morale, il devait aboutir, en politique, à l'étatisme et à l'absolutisme : en ce sens, il fait déjà pressentir Hegel. Si l'Etat est plus que l'individu, c'est que l'Etat, c'est la loi morale, qui fait la dignité de l'individu et le transforme en personne morale. L'Etat est l'achèvement de l'individu : c'est en lui et par lui que les individus réalisent leur liberté ; « l'Etat, dira Hegel, c'est le développement de la liberté.» (*Sæmmtliche Werke : Geschichte der Philosophie*, p. 528). » L'Etat est le support du règne des fins. C'est pourquoi il exprime la régle morale en une institution positive. Hegel dira : « l'Etat, c'est la réalité de l'Idée morale. » (*Philosophie des Rechts*, p. 312). Bien plus, l'Etat pourra prendre la forme d'une Providence, et l'on sait combien il répugne à l'individualisme kantien de voir régler par l'Etat la liberté des individus identifiée à leur droit de poursuivre leur bonheur à leur guise ; la raison qui justifie cette exception, c'est qu'il faut que l'Etat subsiste en tant qu'Etat : d'où le droit pour le souverain de prendre toutes les mesures qu'il estime conservatoires, (voir même de règlementer le commerce extérieur, ce qui fait pressentir l'Etat fermé de Fichte).

Hégélien, Kant l'est déjà par son étatisme et son individualisme ; il l'est aussi par sa conception semi-matérialiste, semi-idéaliste de l'histoire : la nature réalise obscurément les fins que conçoit la raison pure. « La réalité devient idée », dit Hegel. Enfin, l'évolution de l'humanité se fait, selon la formule hégélienne, par la synthèse des contraires ; c'est de la barbarie que naît la civilisation, c'est de la guerre que naîtra la paix ; si Kant assigne comme but à l'humanité, la paix universelle par une

fédération d'Etats, s'il pense que les Etats sont moins belliqueux quand ils sont des républiques, et que par conséquent chacun doit travailler dans son pays à hâter, par les moyens légaux, l'avénement de la forme républicaine, il attend le progrès de la nécessité seule, de la cherté croissante des armements beaucoup plus que de l'horreur du carnage. Ainsi Kant fait présager la conception matérialiste de l'histoire et, par delà Hegel, rejoint Marx.



IV

Comme Kant, Fichte part de prémisses individualistes : plus individualiste que Kant, il n'admet même pas que la volonté puisse être définitivement enchaînée par la Contrat ; mais plus autoritaire que lui, il soumet l'individu dans le domaine économique au contrôle minutieux de l'Etat, qui organise la production et surveille les échanges.

Les principaux écrits où Fichte expose ses doctrines politiques sont : *Les Considérations sur la Révolution française* (1793), parues un peu après l'opuscule de Kant : *De ce proverbe : cela et bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique* (1793) ; puis les *Eléments du droit naturel d'après les principes de la Doctrine de la Science* (1796). Cet ouvrage était la déduction juridique du nouveau système de Fichte, où celui-ci développait dans un sens personnel les principes de la philosophie kantienne ; il est antérieur aux *Eléments métaphysiques du Droit*, de Kant, mais postérieur à l'*Essai sur la Paix perpétuelle ;* enfin, en 1800, Fichte publie l'*Etat Commercial fermé,* qu'il considérait comme le meilleur de ses ouvrages. (Sœmmtliche Werke, III, p. XXXVIII, préf.



de Fichte fils). Il faudrait ajouter : *Le Système du Droit*, *le Système de la Morale* (1812), *les Leçons sur la Théorie de l'Etat* (1813). Nous ne parlons que pour mémoire des admirables discours à la Nation allemande (1807-1808), dont l'étude ne rentre pas dans notre sujet. Nous nous servirons pour cette étude de l'édition française *des Considérations sur la Révolution Française* (trad. Barni), et pour *les Eléments de Droit naturel* et *l'Etat Commercial fermé*, de l'édition allemande de J.-H. Fichte (1845), (tome III).

Le système philosophique de Fichte est le développement du système kantien. Fichte substitue à la raison pure le moi pur, et introduit un principe d'action et d'évolution dans la doctrine de son maître. Kant disait : la connaissance commence avec l'expérience et elle est informée par les principes de la raison pure. Fichte dit : que le moi commence avec le non moi au contact duquel il prend conscience de lui-même, en même temps qu'il l'informe. C'est cette information qui est la tâche incessante du moi. Si les fins les plus hautes de notre nature consistent à tendre à réaliser la liberté et, à cet effet, à cultiver notre sensibilité pour la mettre au service de ce moi pur d'autre part, comme notre développement s'effectue au contact du non moi, quand ce non moi est une société, un groupe, d'hommes, il est nécessaire, pour que le moi se développe dans le sens de la liberté, que cette liberté se réalise aussi chez les individus. Dans la mesure où la moralité postule la liberté, celle-ci n'est possible que dans une pluralité d'hommes libres dont les réactions mutuelles sont un perpétuel stimulant chez chacun pour l'émancipation de son moi. Mais la coexistence d'une pluralité d'êtres libres n'est possible que par une limitation volontaire et réciproque de ces libertés. C'est le respect de ces libertés par autrui,

manifesté par la restriction de sa liberté à mon égard qui éveille en moi l'idée de liberté. Mais cette restriction n'est pas unanime la loi morale peut être violée ; il faut un pouvoir qui la fasse respecter par la contrainte, c'est l'Etat. Mais la contrainte n'est compatible avec la liberté que si elle a été acceptée par les individus. L'Etat repose donc sur l'accord des volontés individuelles, c'est-à-dire sur le Contrat.

Mais Fichte ne va pas jusqu'à admettre que le pacte soit immuable et qu'il ne puisse supporter de changements.

C'est contre cette immutabilité du pacte que sont dirigées les considérations sur la Révolution française. Il n'est pas nécessaire de montrer le caractère très pratique et très actuel de semblables considérations à l'époque où Fichte écrit son livre ; elles répondent à la pensée de toutes les âmes enthousiastes de la Révolution française, qui souhaitaient secrètement une semblable indépendance pour leur pays ; nous retrouvons chez Fichte l'inspiration égalitaire qui anime sa polémique contre les castes privilégiées, l'esprit radical qui dicte ses attaques contre l'Eglise, considérée comme société civile possédant des biens. Enfin, notons en passant, que dès le début des considérations sur la Révolution, Fichte rend hommage à Rousseau.

Pour Fichte, l'Etat n'a pas le droit d'entraver la culture, et comme le perfectionnement de l'individu est sans bornes, un Etat immuable est contraire à la raison et à l'humanité.

« Nulle constitution publique n'est immuable ; il est dans leur nature à toutes de se modifier. Une mauvaise qui va contre le but final nécessaire à toute constitution politique doit être changée ; une bonne qui y tend se change elle même . . . .

. . . .

» La clause qui déclarerait le Contrat Social immuab serait donc en contradiction flagrante avec l'esprit même de l'humanité. Dire : je m'engage à ne jamais rien changer ni laisser changer dans cette constitution politique, reviendrait à dire : Je m'engage à n'être plus un homme et autant qu'il dépendra de moi à ne pas souffrir que quelqu'un le soit. ....

....

Non, homme, tu ne pouvais pas promettre une pareille chose, tu n'as pas le droit d'abdiquer ton humanité. Ta promesse est contraire au droit et par conséquent non avenue » (*Considération sur la Révolution française*, p. 127, 128.

Ainsi, les constitutions qui ont pour but d'entraver la culture, c'est-à-dire qui se proposent :

« L'esclavage de tous et la liberté d'un seul, la culture de tous en vue des fins de ce seul individu, et l'étouffement de toutes les espèces de culture qui peuvent conduire à la liberté d'un plus grand nombre, toutes ces constitutions ne sont pas seulement susceptibles de changements, mais elle doivent aussi être réellement changées. » (*Consid. sur la Révolution française*, p. 125.)

Mais, dira-t-on, si l'immutabilité de la constitution a été décidée par contrat ? Ici il faut s'entendre. Si les individus ont déclaré ne jamais changer la Constitutions, cette déclaration est nulle aux yeux du droit naturel : mais les individus peuvent avoir aliéné conditionnellement par un contrat de tous avec tous, des classes populaires aux classes privilégiées, du peuple au souverain, le droit de changer la Constitution. Par exemple dans le premier cas, tous les individus ont promis à tous de ne pas changer la Constitution sans le consentement de chaque individu. Cette clause est-elle valable ?

Cette promesse, dit Fichte, se décompose en deux : la

première, que tous ne supprimeront rien d'ancien sans le consentement de chacun ; et la seconde qu'il ne contraindront aucun citoyen à admettre sans son consentement ce qu'ils voudront mettre à sa place. Cette dernière chose est évidente : il est contraire aux Droits de l'homme de m'imposer quelque chose malgré ma volonté, mais en est-il de même de la première clause : si elle est valable, le droit de révolution est pratiquement annihilé ; car il faudrait, même pour la moindre amélioration, une unanimité que l'on ne peut jamais réunir. Or cette clause paraît très plausible. Si quelques-uns rompent les institutions solennellement établies et auxquelles ils ont donné leur adhésion, ils rompent aussi le contrat et agissent contrairement aux obligations qu'ils ont contractées. Il va donc de soi qu'aucune institution dans l'Etat ne doit être supprimée sans le consentement de tous. Fichte va trouver un biais hardi pour dégager l'individu, au cas même où il serait pris dans le réseau des obligations juridiques, de l'emprise des institutions qui contrarient ses nouvelles aspirations. On peut dire que sur ce point Fichte fait en quelque sorte la philosophie de l'anarchie.

Pour comprendre cette partie de sa philosophie, il n'est pas inutile de rappeler quelques distinctions faites par Fichte entre le domaine de la Morale et celui du Droit, de la Société et de l'Etat.

Pour Fichte, la loi morale régle uniquement les impératifs du moi pur ; le droit détermine dans le détail ce qui dépend du libre arbitre, c'est-à-dire qu'il se prononce sur les objets que la conscience lui a laissés libres. Dès lors, ce qui dépend de la morale a un caractère impératif, ce qui dépend du droit, un caractère persuasif ; la règle morale est absolument obligatoire parce que sa forme est immuable ; la règle de droit est facultative parce que sa forme est contingente. La vie en société est

obligatoire au point de vue moral, Kant est très explicite sur ce point dans les *Eléments du droit naturel*, mais la loi morale ne postule rien de plus ; la vie au sein d'un Etat déterminé est réglée par le droit seulement, par conséquent facultative : l'individu peut se retirer de l'Etat s'il cesse d'y avoir des avantages, et inversement l'Etat n'a pas le droit de le contraindre à subir sa loi : il peut tout au plus le bannir. C'est la morale et non le droit strict qui nous enchaîne à l'Etat.

Fichte se sert de ces principes généraux pour établir qu'on peut dénoncer un pacte ancien par simple déclaration unilatérale de volonté.

Le pacte social qui fonde un Etat déterminé est un pacte civil, il régle non la forme sociale, mais les détails pratiques de son fonctionnement : ce contrat est donc un contrat purement civil, régi par les règles ordinaires du droit.

Quand j'échange des promesses, je compte sur la bonne foi de ma contre-partie, mais c'est là une espérance qui est purement morale et n'a rien de juridique. En droit strict, le pacte n'est réalisé que quand chacun de nous a accompli sa prestation : si l'un de nous vient à dénoncer le pacte, l'autre n'a droit qu'à la partie de la prestation déjà réalisée. En d'autres termes, la dénonciation du pacte a pour effet d'en arrêter l'exécution et de laisser les choses en l'état où elles se trouvent au moment où le pacte est dénoncé. On ne peut pas enchaîner une volonté pour l'avenir, si je continue à exécuter le pacte que j'ai promis, c'est que ma volonté n'a pas changé, si elle a changé, je ne suis plus tenu par ma volonté passée. Si le pacte social est un pacte civil, on peut donc le dénoncer individuellement dès qu'on a changé de volonté : tenu par sa seule volonté, l'individu peut se libérer par sa seule volonté.

Parvenu au sommet de cet individualisme extrême, Fichte ne tarde pas à redescendre les pentes d'un étatisme autoritaire.

L'Etat, on l'a vu, est un organisme contingent; son rôle, c'est de régler dans le détail les conditions du fonctionnement de la vie sociale, qui sont indifférentes à la loi morale ; Fichte pense même que son rôle ira en décroissant : « le but de tout gouvernement, c'est de rendre tout gouvernement superflu », dit-il dans les *Leçons sur la destinée du savant*. Renouvier dira plus tard qu'il n'y a pas plus de bon gouvernement qu'il n'y a de bonne maladie. Mais cet Etat, diminué de sa mission morale, rabaissé à un rôle matériel, positif, prend sa revanche : il règlementera tout ce qui n'est pas du domaine du droit pur. « Au gouvernement des personnes, il substituera le gouvernement des choses », diront plus tard les collectivistes.

Tout individu a besoin, pour réaliser sa liberté, d'une propriété qui en est la condition objective ; il faut donc, dans la société positive qui a nom Etat, que tout individu possède une sphère d'action propre ou propriété. Que d'autre part, il respecte la propriété d'autrui. La propriété n'est en somme que l'instrument qui assure notre subsistance et nos besoins ; c'est donc le premier des Droits de l'homme, c'en est la condition de son existence (support trop évident de toute liberté) ; il faut donc que dans l'Etat, chacun soit assuré de trouver dans l'exercice de son activité, c'est-à-dire dans son travail, de quoi vivre et subsister. C'est à résoudre ce problème qu'est consacré l'*Etat fermé* (1800), inspiré peut-être par des réminiscences Wolfiennes, mais surtout par l'état de fait, réalisé par le système économique de la Convention.

Le Contrat social doit donc garantir la propriété à

tout individu, c'est-à-dire lui assurer des moyens d'existence. La société s'organise sensiblement de façon à réaliser cet objet.

Le deux buts de toute activité sont : 1° l'acquisition de produits naturels ; 2° leur transformation pour les rendre utilisables. Ainsi il se forme deux classes sociales, producteurs (*Prodùcenten*) et artisans (*Kunstler*).

Ces deux classes passent entre elles un contrat : la première défend par ce contrat toute action sur l'acquisition du produit brut ou sur ce qui s'y rapporte, la seconde, tout ce qui empêche cette transformation. Mais ces deux classes ne sont pas égales ; la première peut quasi vivre toute seule, la seconde ne peut pas vivre de son seul travail, elle a besoin des produits bruts.

Le Contrat doit donc être formulé ainsi : (*S. W.* t. III, p. 404.)

« Les producteurs s'engagent à produire autant de produits qu'il en faut pour les nourrir, non seulement eux-mêmes, mais les artisans, leurs associés, pour que ces derniers aient le moyen de travailler ; ils s'engagent à céder ces produits aux artisans contre des objets fabriqués, d'après une règle telle, que les artisans pendant la confection de ceux-ci, puissent vivre aussi bien qu'eux, pendant qu'ils extraient les produits bruts. En échange, les artisans s'engagent à livrer aux producteurs autant d'objets ouvrés, qu'ils ont coutume d'en avoir, d'après un prix donné. »

Ce contrat non seulement autorise l'échange, mais le rend obligatoire (405).

Cependant producteurs et artisans ne peuvent pas se rencontrer, aller à la recherche des marchandises les uns des autres. Il leur faut un intermédiaire, c'est le marchand ; et voilà qu'une troisième classe apparaît qui entre en relation avec les deux autres suivant un contrat :

1° Les producteurs et artisans s'engagent à ne pas faire directement l'échange entre eux ;

2° Le commerçant s'engage à ne pas produire ni ouvrer.

Les deux états s'engagent à apporter le surplus de leurs produits ou marchandises au marchand, et en échange de prendre chez lui ce dont ils ont besoin, d'après un prix tel qu'il reste en produits, et en marchandises, au marchand de quoi vivre comme les deux autres.

Le marchand s'engage à échanger de façon à ce que, à chaque heure, les besoins continuent à être satisfaits ; il doit livrer à toute réquisition.

Les trois classes sont essentielles, mais il en est d'autres, telles que gouvernement, enseignement, défense nationale, qui doivent prélever aussi une part des richesses en échange de leurs services.

Chacune des grandes classes indiquées plus haut se décompose en d'autres éléments : agriculture, élevage, pêche, la série des métiers, etc., chacune de ces sous-classes contracte avec les autres : « Ecarte-toi de ma profession et je m'écarterai de la tienne. » (C'est un vestige de l'idée corporative tenace que Fichte, pourtant imbu de l'esprit révolutionnaire, enregistre inconsciemment). De même encore, chaque sous-état se compose aussi d'individus et les rapports entre ces individus reposent sur des contrats : « Nous sommes deux sur le même champ, j'ai, sans doute, le droit de semer où tu as semé, mais nous ne ferons rien qui vaille : cède moi ce champ et je te céderai celui-là. » Voilà le fondement de la propriété et en général de la spécialisation des entreprises individuelles.

Ainsi par un artifice habile, Fichte fait reposer la division du travail qui caractérise l'économie moderne sur une hiérarchie de contrats, d'abord entre classes, puis

entre sous-classes, et enfin entre individus. Cette notion, inexacte à son époque (il suffit, pour s'en convaincre, de lire les Economistes anglais qui considèrent l'équilibre économique comme un fait naturel et non comme un fait contractuel), tend à se réaliser de plus en plus de nos jours. C'est par contrats réels entre groupes économiques, entre sociétés de productions, d'ouvriers, de consommations, de commerçants que les échanges tendent à s'effectuer et ces contrats d'échange obligent à des prestations très déterminées.

Fichte ne se borne pas à faire la théorie contractualiste du régime économique, il veut chercher comment l'on peut assurer une consistance réelle à ces contrats et les faire observer. Que doit faire l'Etat ? C'est ici qu'intervient la règlementation : La solution du problème économique, assurer l'existence à chacun, n'exige pas pour Fichte la suppression de la propriété privée ; la propriété privée sert de base à la production, Fichte s'arrête à la règlementation de la production. (Et par production, Fichte entend surtout, à la façon des Physiocrates, la production des matières premières).

L'Etat règle le nombre d'individus qui se livreront aux différentes productions, la quantité de chaque produit qui sera livrée à la consommation, (le superflu doit venir après le nécessaire). Peut-être dit Fichte, certains citoyens regretteront de ne pas habiter les pays voisins où les objets sont meilleur marché, peine perdue : c'est un souhait aussi ridicule que celui du chêne qui voudrait être palmier. Dans ce système de règlementation, l'Etat pourrait, grâce à ses statistiques, servir d'intermédiaire et remplacer les marchands ; ceux-ci subsisteront cependant, ils auront des fournisseurs et des clients attitrés.

Non seulement l'Etat règlemente la production, mais encore même l'étalon d'échange : il fixe la valeur des

objets. Ce qui fait la valeur d'un objet de consommation, c'est la durée pendant laquelle il permet de vivre : à volume égal par exemple, la viande, deux fois plus nutritive que le pain, aura une valeur double de celui-ci. Un travail vaut autant que la quantité de blé qu'il ferait produire à un champ si on l'y appliquait, etc. Les échanges se feront donc d'après ces bases. Mais les échanges sont précédés d'une répartition sous forme de prélèvements : chacun doit prélever la quantité de valeurs nécessaires au fonctionnement de son entreprise et aux besoins qui résultent de sa profession. La monnaie normale serait le blé : mais c'est là une monnaie peu pratique ; Fichte préfèrerait l'argent ; mais, en thésaurisant le stock métallique vient à baisser et le prix des denrées hausse. (Fichte avait sous les yeux l'exemple des assignats). Pour Fichte qui fixe arbitrairement la valeur des objets, la monnaie est un signe représentatif, elle n'a pas de valeur par elle-même. Fichte s'arrête à un système de papier d'Etat, dont la remarque signalée plus haut aurait dû lui faire apercevoir la chimère.

Pour que ce régime puisse fonctionner, il faut que nul ne puisse commercer avec l'étranger, sans quoi l'équilibre économique est sans cesse rompu et les contrats ne sont plus exécutés : aussi l'Etat commercial est-il fermé. Seul l'Etat commerce avec l'extérieur pour s'assurer les objets qu'il ne produit pas sur son territoire, ou écouler le surplus de sa production.

Tel est, dans ses grandes lignes, l'état commercial de Fichte : il apparaît comme la conséquence des contrats économiques qui sont, selon lui, la base de la Société. On ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il en est la contradiction flagrante : le régime de la propriété privée est inconciliable avec cette réglementation extrême ; le propriétaire, à vrai dire, n'est plus qu'un fonctionnaire astreint à une tâche déterminée, et dont l'effort

doit se traduire par une production également déterminée. Fichte est encore trop individualiste pour se débarrasser de ce fantôme de propriété privée, bien qu'il soit évident qu'il incline vers l'étatisme et vers le socialisme. Ce qui frappe chez Fichte, c'est sa conception de l'Etat comme unité économique : Fichte est le seul à son époque à en avoir nettement l'idée. Le système cosmopolite de l'économie anglaise correspond, selon lui, à l'anarchie; car il n'y a pas de supérieur qui puisse le réglementer. Ce système est un reste de l'ancien état de choses barbare, alors que les nations n'étaient pas politiquement organisées. A l'état politique national doit correspondre un état économique national. Fichte fait pressentir ainsi la Nationalœkonomie de List, il écrira même : « die Producten gewinnung ist die Grundlage des Staats ». Sans avoir exercé à ce point de vue une influence précise sur les doctrines postérieures (bien que Lassalle lui ait consacré une étude), on peut dire que Fichte est le précurseur du socialisme d'Etat allemand.

V

Ainsi les systêmes du Contrat social issus de la Révolution française, après être partis d'un individualisme extrême, aboutissent tous à un étatisme sévère : cette tendance est un signe des temps. La dictature politique chez Babeuf, le caractère sacré de l'Etat chez Kant, le rôle économique de l'Etat, chez Fichte, correspondent à l'accroissement du principe d'autorité. Bonaparte exercera la dictature, il établira le blocus continental, il organisera l'industrie nationale, il réalisera donc à son insu qulques-uns des vœux et des désirs nouveaux des philosophes et des publicistes de la Révolution française.

CHAPITRE VII

Les Théories du Contrat Social de 1815 à 1852

A la Restauration, la confusion entre Rousseau et le Contrat Social d'une part, Rousseau et la Convention de l'autre, semble un fait accompli. Rousseau incarne le Contrat social et la Constitution de 1793, : et ces deux éléments sont unis d'un lien indissoluble. Les partisans de la monarchie censitaire rejettent le Contrat social parce qu'ils le croient incompatible avec leur régime ; les républicains au contraire adoptent le Contrat social parce qu'ils le croient seul compatible avec le régime démocratique.

Les doctrinaires bourgeois, monarchistes et censitaires opposent à la souveraineté du droit divin qui légitimerait l'absolutisme, et à la souveraineté du peuple qui justifierait la démocratie, ce qu'ils appellent la souveraineté de la raison. B. Constant fait la distinction célèbre entre la liberté des anciens, ou liberté politique conçue comme égalitaire, et la liberté des modernes, ou liberté civile conçue comme individualiste : la seconde seule est de droit naturel ; la première dépend des contingences sociales. B. Constant est sous l'influence de Rousseau : il n'imagine pas que le contrat puisse avoir d'autres conséquences que la souveraineté illimitée du peuple, l'égalitarisme, le suffrage universel ; il ne songe pas à remonter jusqu'à Locke pour justifier sa monarchie parlementaire bourgeoise.

De même, à mesure que l'idéal politique se précise dans un sens républicain et même dépasse le parlementarisme à l'anglaise, Rousseau devient le théoricien populaire par excellence ; c'est le Contrat social en même temps que le Manifeste des Egaux, ou la Constitution de 1793 que l'on explique et que l'on commente dans les sociétés républicaines. Il faut voir avec quelle vénération certains républicains parlent de Rousseau. Pierre Leroux, (1) Cabet, qui font cependant porter leurs efforts beaucoup plus sur les réformes sociales que sur les réformes politiques, le tiennent pour une manière de prophète et de messie. Ajoutons enfin que dans la littérature socialiste de G. Sand, l'influence de Rousseau tient un place appréciable.

Cette diffusion de la doctrine de Rousseau a eu pour effet non pas de paralyser l'élaboration de doctrines nouvelles du Contrat social mais de masquer le contractualisme nouveau qui s'ébauche. Il ne vient pas à la pensée des hommes qui discutent la Charte, en 1815, de s'assimiler à la lignée des théoriciens du Contrat social ; les légitimistes la tiennent par une auto-limitation gracieuse, un essai loyal qui peut être retiré par suite de bon plaisir royal ; les libéraux considèrent qu'elle porte en germe le régime parlementaire anglais avec la responsabilité politique des ministres devant les chambres et le contrôle de l'exécutif par le législatif. Mais personne ne soulève la question de principe.

De mêmes aussi, les auteurs de projets de rénovation sociale proposent des types de communautés; mais ce qui les intéresse, c'est moins la façon dont elles seront constituées, en d'autres termes le régime juridique de ces associations, (et cette recherche les eut amenés du moins pour

(1) Pierre Leroux. *Discours sur la situation actuelle de la Société* 2e vol. p. 85. De l'*Egalité*, préface p. VI à VIII.

certains, à mettre en lumière le côté contractuel de ce genre d'institutions libres et spontanées), que le régime économique, c'est-à-dire la façon dont sera organisée la production et dont on effectuera la distribution des richesses.

Les éléments politiques économiques nouveaux ne pouvaient pas cependant ne pas s'exprimer, même dans les pastiches du Contrat social de Rousseau. Publicistes purs ou économistes sociaux, s'ils adoptent Rousseau et la Constitution de 1793 comme grandes lignes de l'organisation politique, ne laissent pas inconsciemment de les corriger par l'appoint d'éléments nouveaux dont l'élaboration au cours de cette période devait laisser des traces dans tous les systèmes.

Pendant toute cette période, si bien observée par M. Tchernoff dans son beau livre sur le *Parti républicain et la monarchie de juillet*, on peut discerner deux courants : un courant politique et un courant social.

Un *courant politique*. Au début les libéraux se bornent à développper dans un sens constitutionnel et parlementaire la monarchie suivant la Charte, mais à partir de 1830, apparaît un parti républicain dont les forces croissent en nombre et en prestige : ce parti ce subdivise en trois fractions : la fraction modérée avec A. Carrel, Marrast à la tête; la fraction opportuniste représentée surtout par Garnier Pagès : ces deux partis sont des partis d'opposition parlementaire ; leur idéal est le régime politique américain adapté à la société française ; une troisième fraction, la plus importante, est celle des républicains démocrates. Ceux-ci, depuis que les voies parlementaires par suite du conservatisme étroit de la monarchie de juillet paraissent sans issue, s'appuient sur les masses populaires, et agissent par les sociétés secrètes : ils sentent que pour intéresser le peuple au suffrage universel,

but des efforts du parti républicain, il faut lui promettre des réformes : le suffrage universel doit être présenté comme un instrument d'émancipation pour les classes déshéritées. C'est ce parti qui est représenté entr'autres par Ledru-Rollin, Flocon, Barbès, L. Blanc. Ces réformes sont empruntées à la tradition révolutionnaire, à la Constitution de 1793, et à la Conspiration de Babeuf (1).

A côté de ce courant en existe un autre : le *courant social*. Celui-ci prend sa source dans une constatation pessimiste : la Révolution n'a pas amélioré le sort des classes déshéritées, elles ont changé de maître. A l'ancienne opposition du seigneur et du serf succède celle du riche et du pauvre, du capitaliste et du prolétaire. La Révolution n'a profité qu'à la bourgeoisie qui a gardé jalousement ses privilèges et sa richesse. La grande industrie qui se développe de 1815 à 1848, présente encore des tableaux de misère que n'avaient pas connus les hommes d'avant 1789. La vie à l'usine est un enfer, on travaille des 17 heures par jour pour des salaires dérisoires. Ce qui intéresse le peuple, c'est un changement matériel de sa condition ; les révolutions politiques sont des duperies. C'est de la constatation de la misère que naissent les différents systèmes sociaux. Saint-Simon, Fourier, sont indifférents au régime politique. Saint-Simon s'accommode de la monarchie héréditaire ; ce qu'il propose, c'est la suppression des oisifs : il faut que toutes les classes soient productives. L'Etat Saint-Simonnien est celui du plus grand rendement économique ; il sera dirigé par des savants et des industriels. Ses disciples

(1) « Rousseau a substitué dans la théorie le droit au fait, et le droit est la souveraineté du peuple fondée elle-même sur l'égalité des citoyens. Mais Rousseau n'a pas donné le moyen d'organiser cette souveraineté du peuple. Rousseau n'a posé qu'un principe et n'a écrit que les prolégomènes d'une véritable législation ». — P. Leroux, de *la Ploutocratie*. p 3.

poursuivront l'oisiveté jusque dans ses derniers retranchements, la propriété privée, et demanderont la suppression de l'héritage ; il n'y aura plus de propriétaires, mais des fonctionnaires recrutés suivant leur capacité et rémunérés suivant leurs œuvres.

A l'Etat centralisateur et autoritaire des Saint-Simoniens, le Fouriérisme oppose l'Etat fédératif et anarchique du phalanstère.

Le phalanstère est l'utilisation spontanée des goûts de chacun d'où résulte l'harmonie sociale ; c'est d'autre part, l'association du capital, du travail et du talent. C'est l'unité économique reconquise, et l'éviction des intermédiaires, des sangsues qui absorbent tout le profit : c'est la vie heureuse et attrayante.

Tandis que les publicistes purs insistent sur la liberté, les socialistes purs insistent sur l'organisation, et il est difficile, malgré les dénégations de Fourier, que celle-ci se fasse sans le principe d'autorité. D'autant que la réforme embrasse toute l'activité sociale : la misère a un retentissement non seulement sur la vie matérielle, mais aussi sur la vie familiale qu'elle désorganise, sur les croyances qui tendent au pessimisme et à la désespépérance, sur la mentalité même des hommes, abrutis, déprimés par le labeur croissant du régime moderne. Les réformateurs apportent à la fois une économie nouvelle, une conception nouvelle de la famille, un projet de religion nouvelle, un plan d'éducation nouveau.

Il faut tout rénover.

Mais, dans leur tentative de rénovation, ils se heurtent aux affirmations conservatrices qui proclament l'immutabilité du régime économique des sociétés. Ils inventent donc des philosophies de l'histoire, pour fonder la critique des régimes de la propriété et la marche de l'humanité vers le progrès. Si leur économie constate la misère

et en explique les causes, si leur plan d'association montre le remède, la philosophie de l'histoire démontre le caractère pratique de leurs systèmes. Ils se servent de l'histoire à l'inverse des juristes allemands de l'Ecole historique, qui s'appuient sur elle pour démontrer le néant des systèmes, et la force seule féconde de la tradition et de la coutume. C'est sur le passé qu'ils se fondent pour justifier leurs projets d'avenir.

Ces deux courants, dont nous avons décrit rapidement l'orientation, ne coulent pas côte à côte dans une direction parallèle : ils se rejoignent peu à peu. On a vu comment les républicains démocratse étaient amenés à formuler des réformes sociales ; les réformateurs sociaux sont obligés peu à peu à se départir de leur indifférence politique. Le pouvoir à partie liée avec les privilégiés : on ne peut rien attendre de lui. Il persécute même certaines sectes (p. ex. celle des Saint-Simoniens) ; dès lors, il n'est pas indifférent pour avoir le pouvoir avec soi, de compter non sur la persuasion, mais sur la conquête. « La liberté, c'est le pouvoir », dira plus tard L. Blanc.

Dans la mesure où ils étaient entraînés vers l'action politique, ils devaient rencontrer le parti républicain : c'est lui qui leur fournira les doctrines politiques. Mais, chose étrange, ces doctrines seront en quelque sorte plaquées, juxtaposées sur l'édifice social, elles ne seront pas fondues en une synthèse juridique, il y aura un pacte social et un pacte politique ; le pacte politique deviendra la Constitution, le pacte social l'organisation du travail, de la famille, de l'éducation.

Pierre Leroux, Cabet, Louis Blanc sont au confluent des deux courants. L'idéal de ce dernier, c'est l'idéal démocratique de la Constitution de 1793 et l'idéal Saint-Simonien d'une organisation du travail sinon par l'Etat, du moins grâce à son appui, sous la forme d'ateliers

nationaux subventionnés par lui. Les résultats de ce mouvement, c'est une transaction entre le principe de liberté représenté par la tradition républicaine et le principe d'autorité représenté par la tradition réformiste : ces deux ennemis sont réconciliés dans des synthèses solidaristes (Reynaud, Leroux), ou fraternitaires (L. Blanc, Cabet).

L'aboutissant de ce mouvement, c'est la Révolution de 1848, qui est à la fois politique et sociale : elle proclame le suffrage universel et la journée de 12 heures en province et 10 heures à Paris et le droit au travail. Elle organise enfin, mais avec mauvaise foi de la part des dirigeants, l'expérience des ateliers nationaux, ceux-ci pensaient que leur échec ruinerait le crédit de L. Blanc : on sait que l'avortement prémédité de cette œuvre aboutit aux journées de juin, dont les sanglantes répressions de la part du gouvernement eurent pour résultat de faire retomber le peuple dans l'indifférence à l'égard de la République et de faire naître un état d'esprit favorable au coup d'Etat.

C'est ce sentiment que traduira Proudhon : il montrera avec la puissance de sa critique impitoyable, la solidarité de ces deux termes : propriété et gouvernement; l'impossibilité d'attendre la solution de la question sociale de quelque gouvernement que ce soit, même du gouvernement républicain ou démocratique. Moins ambitieux que les autres réformateurs dont il raillera les rêves de palingénésie sociale, il se cantonnera dans le projet d'une association mutuelle d'individus gardant leur indépendance et leur liberté.

Nous nous bornerons dans cette étude à deux auteurs : Cabet, qui montrera bien l'union entre le système communiste et le système démocratique, et Proudhon, qui, tout en admettant le primat de la question économique sur la

question politique, rejette le communisme en même temps que la démocratie, et réclame l'individualisme économique absolu en même temps que l'anarchie politique.

I

L'action de Cabet s'insère au moment où convaincus de l'inutilité des efforts légaux, un certain nombre de républicains s'organisent en sociétés secrètes pour tenter l'agitation révolutionnaire.

Fils d'artisan, « fils d'ouvrier ouvrier moi-même », dit-il avec quelque exagération (dans un opuscule intitulé : *Ma ligne droite ou vrai chemin pour le peuple* 1847), Cabet fait son droit à Dijon ; se fixe à Paris vers l'âge de trente-deux ans, en 1820 ; libéral, mêlé à la Révolution de juillet, il est nommé par son ami Dupont de l'Eure, Procureur général de la Corse ; il se fait destituer pour son intempérance de langage. Député, directeur d'un journal, *Le Populaire*, il est poursuivi en justice (1833) ; il s'exile en Angleterre, lit les œuvres de Th. Morus, fait la connaissance d'Owen qu'il devait présenter à Paris aux ouvriers dans une réunion électorale en 1848. Ce communisme pacifique anglais le séduit. Il rentre en France en 1839 et publie en 1840, sous un nom d'emprunt, et en 1842 sous son vrai nom : le *Voyage en Icarie*. Ce roman utopique lui vaut des partisans qu'il groupe autour de lui par une propagande habile et active. A partir de ce moment, il mène une campagne contre les Babouvistes auxquels il reproche leur procédés violents. (Ancien magistrat, il avait des raisons de penser que beaucoup d'émeutes étaient provoquées par la police) ; il combat également les communistes intégraux

comme Thoré, qui vont jusqu'à établir le communisme des sexes. Il vise avant tout une propagande pacifique et au grand jour; il s'attache à éliminer toute violence qui le perdrait dans l'opinion bourgeoise. Il plaide même les circontances atténuantes pour l'obscurantisme du boutiquier : il veut convaincre et persuader.

En 1848, il ouvre une souscription pour fonder une colonie sur les principes exposés dans le *Voyage en Icarie*, mais discrédité en France, il rejoint les émigrants qui primitivement fixés sur la Rivière Rouge s'étaient réfugiés à la Nouvelle-Orléans; il remonte leur courage et les établit à Nauvoo où il leur donne une Constitution (21 Février 1850). Il mourut en 1856, terrassé, dit-on, par la douleur d'avoir été abandonné par les Icariens qui ne l'avaient pas réélu au Conseil de gérance 1856. Cette communauté continua à subsister. Les partisans de Cabet fondèrent à Cheltenham une colonie de courte durée. Ceux de la colonie mère fondèrent une association dans l'Iowa. En 1876 des désunions se produisirent dans cette colonie déjà réduite, le parti progressiste *la Jeune Icarie* voulant modifier la Constitution. Cette colonie s'est éteinte en 1895.

Ce qui nous intéresse chez Cabet, c'est moins son œuvre que ses idées doctrinales. Il adopte la devise trinitaire de la Révolution française en s'appuyant sur l'égalité, pour en déduire, en économie, la nécessité du communisme, et en politique, celle de la démocratie.

Quels sont les droits naturels et divins de l'homme ? Ce sont : le droit à l'existence (nourriture, vêtement, logement), le droit au libre exercice de ses facultés, d'abord physiques (d'aller, de venir, de travailler, de s'associer), ensuite intellectuelles, (de s'instruire et de se cultiver).

Les hommes sont tous égaux en ce sens qu'ils ont le même droit naturel de par leur qualité d'hommes.

Qu'est-ce qu'une véritable société ? « C'est une réunion d'hommes qui librement et volontairement conviennent de s'associer dans leur intérêt commun (*Voyage en Icarie*, p. 564).

Ainsi il n'y aurait pas société véritable entre hommes qui ne seraient pas tous libres et égaux. Si les hommes avaient librement consenti, il n'y aurait pas des maîtres et des esclaves, des exploiteurs et des exploités ; les sociétés qui reposent sur cette base ne sont pas de véritables sociétés : le bonheur commun est incompatible avec l'intérêt d'une classe ou de quelques-uns. L'intérêt commun est de maintenir, de conserver et de perfectionner les droits naturels. Or la propriété individuelle est une inégalité sociale : avec elle plus de liberté, plus de fraternité véritables. Les uns sont oisifs et les autres travaillent ; les uns sont les maîtres et les autres sont les esclaves ; au lieu de pratiquer la religion d'amour, les hommes se haïssent et se détestent ; la classe au pouvoir consolide ses privilèges par des lois. La propriété est une inégalité contraire au droit naturel, mais santionnée par les lois : c'est une inégalité légale. Dans la mesure où l'on veut réaliser le pacte social de justice, il faut l'abolir : la suppression de la propriété est donc la conséquence nécessaire du droit naturel et du pacte social ; mais Cabet s'en tient au communisme des biens : il ne touche pas à la famille. Ainsi Cabet proteste contre le droit à un revenu sans travail et proclame le droit à l'existence ; il se prépare à faire disparaître le premier et à instituer le second par l'établissement du communisme ; le pacte social régit la société et la souveraineté, la propriété et le gouvernement.

Comment Cabet organise-t-il la propriété commune ?

C'est surtout au *Voyage en Icarie* qu'il faut s'en référer pour l'exposé systématique de ses idées. A dire le vrai, la forme de cet ouvrage, présenté comme un roman utopique, si elle a contribué à lui gagner des lecteurs, l'a

fortement discrédité aux yeux de la postérité. Le *Voyage en Icarie* est farçi de puérilités, de remarques ridicules, des détails insignifiants y sont minutieusement réglés. En Icarie, il n'y a pas de concierges ; les piétons ne sont pas écrasés par les cochers, l'Etat, prévoyant les instincts champêtres des Icariens qui aiment à aller déjeuner sur l'herbe le dimanche, fait préparer le samedi par les cuisiniers nationaux, des déjeuners froids faciles à emporter avec soi ; la fête nationale dure trois jours (en souvenirs des trois glorieuses sans doute) et pendant ces trois jours, les citoyens montent des barricades, tirent des coups de fusils, puis on se rassemble sur la place publique où un citoyen prononce l'éloge des guerriers morts que l'on n'a pas tués, etc., en revanche, mille choses utiles n'y sont pas. Cabet affirme bien que l'on peut passer du régime de la propriété au régime communiste à l'aide des mesures transitoires qu'il indique : augmentation du domaine national, impôt de 500 millions pour l'organisation du travail et l'achat de logement pour les pauvres, modification ou suppression des successions collatéralles et de la liberté testamentaire, impôt progressif, etc.; mais il n'en indique pas le fonctionnement pratique. De même, il affirme, après Th. Morus, que la journée sera égale pour tous et qu'elle sera de six heures ; et il ne se préoccupe pas de savoir comment cette limitation légale et égalitaire sera possible. De même, il hésite entre le recrutement professionnel par éducation professionnelle et par concours ; il institue des magasins nationaux auxquels chacun prendra suivant ses besoins (1) définis, d'ailleurs, par l'Etat ; ce mode de rémunération pourra-t-il fonctionner et la production sera-t-elle suffisante avec des journées réduites ? Le machinisme y subviendra, répond Cabet.

(1) L'égalité, dit-il, dans le sommaire de la fin du *Voyage en Icarie*, est relative au besoin.

D'autre part, son communisme est juridiquement mal défini. Quels sont les objets qui sont propriétés privées ? Quels sont ceux qui sont propriétés communes ? Parmi ceux-ci, quels sont ceux qui sont à jouissance commune ? Quels sont ceux qui sont à jouissance particulière ?

Il ne propose aucune règle et aucun critère.

Toute cette partie pratique est on ne peut plus faible : par delà Babeuf, Cabet remonte jusqu'à Th. Morus ; il prête le flanc à la critique impitoyable des socialistes marxistes qui se refuseront énergiquement à décrire la société future et se borneront à indiquer les symptômes de désagrégation de la société moderne, et les tendances ébauchées de celle de demain. Peut-être le ridicule de Cabet peut-il être sauvé par cette considération qu'il s'efforce de rassurer les bourgeois en leur montrant le confort de la Cité communiste et son respect pour la famille et le foyer.

Au point de vue politique, Cabet se prononce pour le système d'une Chambre unique élue au suffrage universel avec un pouvoir exécutif du 15 membres ou ministres dont le président est Président de la République ; ce pouvoir exécutif est recruté par le suffrage universel, sur présentation d'une liste par l'assemblée nationale.

Le dictateur Icar a renversé le tyran Lidox et a établi la Constitution actuelle qu'il a fait plébisciter par le peuple. Ce mode d'institution de régime politique est malgré tout un retour à Babeuf, dont Cabet critique pourtant les moyens violents : (il est vrai qu'il s'agit d'une révolution pacifique) ; cette idée d'un dictateur imbu des principes démocratiques fera son chemin en 1848; elle aboutira à la présidence de Bonaparte et au coup d'Etat de 1852.

II

Proudhon, par une critique systématique de l'idée de propriété et de celle de gouvernement, clôture la lignée des humanitaires de 1848. Plus sceptique que ses contemporains, il soumet à une critique dissolvante leurs plans de réforme et de reconstruction sociale. Le premier il porte une main hardie sur l'édifice construit par Rousseau, et lui reproche tout à la fois d'avoir sournoisement reconstitué le gouvernement et le principe autoritaire dans son *Contrat social*, et d'avoir délibérement omis le question économique qui est primordiale.

La vie et les œuvres de Proudhon sont suffisamment connues pour que nous nous bornions à rappeler quelques indications essentielles.

Franc-Comtois, d'humble origine, ouvrier d'imprimerie, à trente-un ans, il acquiert un succès de scandale par un mémoire célèbre : *Qu'est-ce que la propriété* ? L'année suivante, il publie un second mémoire sur le même sujet, mais dans une forme adoucie. En 1842 un troisième mémoire plus violent : *Avertissement aux propriétaires*, lui vaut la réclame de la Cour d'assises qui, amusée par sa verve, l'acquitte. Peu de temps après paraît, « De *la Création de l'ordre dans l'Humanité ou principe d'organisation politique* (1843). En 1846, les *Contradictions économiques ou philosophie de la misère*. En 1848, deux brochures sur l'organisation du crédit gratuit réunies sous le titre de *Banque d'échange*. Représentant du peuple (il est élu le 4 juin), il défendit un projet de suppression du loyer (31 juillet) qui obtint deux voix. Et peu après poursuivi pour délit de presse, il est condamné à trois ans de prison. Il écrit encore, en 1851,

Idée générale de la Révolution au XIXe siècle ; en 1852, *La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat* ; La *Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1858, enfin *La guerre et la paix*. Il meurt en 1865.

Sous des contradictions apparentes, une idée ou plutot un sentiment dominera son œuvre : Proudhon est foncièrement individualiste et il pousse cet individualisme jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques, l'arnarchie. C'est ce sentiment individualiste, vaguement teinté de kantisme qui lui inspire sa définition de la justice : « Sentir et affirmer » la dignité d'abord dans ce qui nous est propre, puis dans » la personne du prochain sans considération aucune de » divinité ou de communauté, voilà la justice. » (*De la Justice* I, p. 216). Ou encore : « Le respect spontanément » éprouvé et réciproquement garanti de la dignité hu» maine en quelque personne et dans quelque circons» tance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque » que nous expose sa défense. » (*De la Justice*, I, p. 225). « *Cette justice sociale* », dit-il ailleurs, « est le pacte que » l'homme conclut avec l'homme pour vivre en société. » Une vie établie sur des garanties libres et réciproques, » sur des principes de plus en plus explicites, savants, » sévères, une vie équitable, voila ce que demandent » toutes les voix de l'humanité, et la véritable condition » du progrès social ». (*De la Justice*, I, p. 129).

Le respect de la liberté, voilà la première affirmation de la justice. Proudhon n'est pas foncièrement égalitaire, car il affirme le droit au produit intégral du travail, et il fait la critique amère de l'exploitation du fort par le faible ; il n'est pas fraternitaire : « je me méfie, dit-il, de la fraternité à l'égal de la volupté ». (*Idée générale de la Révol.* p. 83). l'Egalité, la Fraternité ne sont pas des devoirs stricts de justice.

La liberté répugne à l'idée d'organisation : « L'homme

ne veut plus qu'on l'organise, qu'on le mécanise : sa tendance est à la désorganisation, à la défatalisation ». (*De la Justice*, III, p. 228).

On connait la réponse de Proudhon à la question : Qu'est-ce que la propriété ? C'est le vol, dit-il ; et nous expliquerons tout à l'heure comment il faut entendre cette formule. Voici, d'autre part, comment, avec une verve étincelante, il s'exprime sur le gouvernement :

« Etre gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu...

» Etre gouverné,c'est être à chaque opération,à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, cotisé, patenté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redresssé, corrigé. C'est, sous prétexte d'utilité publique et au nom de l'intérêt général, être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis à la moindre résistance, au premier mot de plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garotté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, déshonoré. Voilà le gouvernement, voilà sa justice, voilà sa morale. » (*Idée générale de la Révol.*, p. 341).

Mais la propriété, le gouvernement, sont ils entachés d'un vice radical ; ne pourrait-on réformer la première par l'association communiste, et la seconde par un contrat démocratique.

C'est contre ces palliatifs que s'élève avec force Proudhon, dans son *Idée générale de la Révolution*.

Et d'abord, l'association. On confond deux choses dans l'association (Proudhon sous-entend communiste);

c'est la force collective et l'engagement. La première est un acte impersonnel, la seconde un acte volontaire.

Les vertus qu'on attribue sans preuve au Contrat de société appartiennent à la force collective, à la division du travail, à l'échange. En fait, le fonctionnement de l'Association est limité aux objets indivis, aux monopoles : « Ce n'est jamais que malgré lui et quand il ne peut faire autrement que l'homme s'associe. » (*Idée générale de la Révolution*, p. 89).

Les utopistes l'ont si bien compris qu'ils ont compté sur d'autres mobiles que l'intérêt et la justice pour pousser les hommes à l'association ; ils leur ont proposé le travail attrayant et ils se sont efforcés d'organiser des distractions et des plaisirs. Et d'ailleurs, le principe même de l'association est faux : solidarité, responsabilité en commun, fusion vis-à-vis des tiers, des droits et des devoirs, tout cela aboutit, en fin de compte, à l'exploitation des faibles par les forts, des travailleurs par les oisifs, des bons par les mauvais, qui leur font supporter leur maladresse ou leur incapacité. Ces critiques, malgré la vogue actuelle de l'idée de solidarité, n'ont rien perdu de leur force ni de leur portée, et plus d'un des apôtres du nouvel Evangile solidariste et mutuelliste pourrait méditer avec fruit les réflexions pessimistes de Proudhon.

Après cette critique de la propriété communiste fondée sur l'association (il avait déjà fait auparavant celle de la propriété individuelle dès 1840) Proudhon passe à celle du gouvernement démocratique. Sous toutes ses formes, monarchie, aristocratie, démocratie, l'histoire des gouvernements, c'est le martyrologue du prolétariat (p. 116).

Le gouvernement direct préconisé par M. Rittinghausen et Ledru-Rollin n'est qu'un leurre et la tyrannie des majorités est aussi oppressive que celle des monarques.

D'une manière générale, de gouvernant à gouvernés, de quelque manière que soit instituée la représentation, la délégation ou la fonction gouvernementale, il y a nécessairement aliénation d'une part de la liberté et de la fortune du citoyen. C'est ici que se place la critique du Contrat social de Rousseau ; nous avons déjà dit que Proudhon lui reproche d'avoir reconstitué le principe d'autorité, et d'avoir omis la question économique ; il importe de préciser ces allégations.

Le Contrat social de Rousseau substitue à la volonté générale, une et indivisible, la volonté de la majorité ; au gouvernement du peuple, le gouvernement des mandataires ; le gouvernement est extérieur au souverain.

Ce système est une supercherie savante et Proudhon traite même Rousseau de «charlatan genevois» (p. 133).

Son programme parle exclusivement de droit politique : il ne reconnait pas de droit économique. C'est le grief par excellence que lui impute Proudhon.

La formule du Pacte social est exacte, mais elle est singulièrement incomplète.

« Oui ce sont bien là les conditions du Pacte social, quant à la protection et à la défense des biens et des personnes. Mais quant au mode d'acquisition et de transmission des biens, quant au travail, à l'échange, à la valeur et au prix des produits, à l'éducation, à cette foule de rapports qui, bon gré mal gré, constituent l'homme en société perpétuelle avec ses semblables, Rousseau ne dit mot ; sa théorie est de la plus parfaite insignifiance ». (129)

D'ailleurs :

« Pour donner une idée exacte de sa théorie, je ne saurais mieux la comparer qu'à un traité de commerce dans lequel auraient été supprimés les noms des parties, l'objet de la Convention, la nature et l'importance des

valeurs, produits et services pour lesquels on devait traiter, les conditions de qualité, livraison, prix, remboursement, tout ce qui fait en un mot la matière des contrats, et où l'on ne se serait préoccupé que de pénalités ou de juridiction. » (128).

Cette omission était préméditée ; en réalité, le Pacte de Rousseau est un pacte conservateur institué au profit des privilégiés :

« C'est une alliance mutuelle offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas..... un pacte de haine... d'outrecuidence scélérate. (p. 130).
» La vogue de Rousseau, conclut-il, a coûté plus d'or, plus de sang, plus de honte à la France que le règne détesté des trois fameuses courtisanes Cotillon I, Cotillon II, Cotillon III ne lui en avait fait répandre ».

Entre le contractualisme communiste des humanitaires et le contractualisme individualiste de Rousseau, également oppresseurs et injustes, n'y a-t-il pas un intermédiaire ? Entre la thèse et l'antithèse, n'y a-t-il pas une place pour la synthèse ?

Ne pourrait-on trouver : « une forme de transaction qui, ramenant à l'unité la divergence des intérêts, identifiant le bien particulier et le bien général, effaçant l'inégalité de nature par celle de l'éducation, résolve toutes les contradictions politiques et économiques, où chaque individu soit également et synonymiquement producteur et consommateur, citoyen et prince, administrateur et administré, où sa liberté augmente toujours sans qu'il ait besoin d'en aliéner rien jamais, où son bien être s'accroisse indéfiniment, sans qu'il puisse éprouver, du fait de la société de ses concitoyens, aucun préjudice, ni dans sa propriété, ni dans son travail, ni dans son revenu, ni dans ses rapports d'intérêt, d'opinion et d'affection avec ses semblables. (p. 146).

Le premier acte des contractants du nouveau pacte doit être une renonciation à toute prétention de se gouverner les uns les autres :

« C'est l'acte par lequel l'homme et l'homme se déclarant essentiellement producteurs abdiquent l'un à l'égard de l'autre toute prétention au gouvernement. » (p. 123).

C'est la partie négative ; la partie constructive doit être régie par le principe suivant : substituer à la justice distributive, ou système autoritaire dans lequel le droit vient d'en haut, la justice commutative qui résulte de conventions et d'échanges entre individus égaux et libres.

« Le contrat doit être essentiellement synallagmatique : il n'impose d'obligations aux contractants que celles qui résultent de leur promesse personnelle de tradition réciproque ; il n'est soumis à aucune autorité extérieure, il fait seul la loi commune des parties, il n'attend son exécution que de leur initiative. »

Ce Contrat social doit embrasser la totalité des citoyens de leurs intérêts et de leurs apports.

« Si un seul homme était omis du Contrat, si un seul des intérêts sur lequel les membres de la nation, êtres intelligents, industrieux et libres sont appelés à traiter, était omis, le contrat serait plus ou moins relatif, plus ou moins spécial, il ne serait plus social ».

Le Contrat social, qui doit augmenter le bien être des citoyens, ne peut par des détours récupérer la liberté des individus au profit d'un gouvernement.

« S'il s'y glissait des conditions léonines, si une partie des citoyens se trouvait en vertu du contrat subalternisée exploitée par l'autre, ce ne serait plus un contrat, ce

…rait une fraude contre laquelle la résiliation pourrait …re à tout heure invoquée ».

Ce contrat, qui aboutit à fonder la liberté, doit être con…enti par des volontés libres et conscientes :

« Le contrat social doit être librement débattu, individuellement consenti signé *manu proprio* par tous ceux qui y participent ; si la discussion était empêchée, tronquée, escamotée, si le consentement était surpris, si la signature était donnée en blanc, de confiance, sans lecture des articles et explications préalables, ou si même, comme le serment militaire, elle était préjugée et forcée : le *Contrat social* ne serait plus alors qu'une conspiration contre la liberté et le bien-être des individus les plus ignorants, les plus faibles et les plus nombreux, une spoliation contre laquelle tout moyen de résistance et même de représailles pourrait devenir un droit et un devoir (p. 126) ».

Qu'est-ce donc que le *Contrat social* :

« C'est l'acte suprême par lequel chaque citoyen engage à la société son amour, son intelligence, son travail, ses services, ses produits, ses biens, en retour de l'affection, des idées, des travaux produits, services et biens de ses semblables, la mesure du droit pour chacun étant déterminée d'après l'importance de son apport, et le recouvrement exigible au fur et à mesure des livraisons » (p. 126).

Mais en reprochant à Rousseau son indifférence à l'égard des questions sociales, Proudhon ne retourne-t-il pas à la formule des pactes communistes ?

Non, répond Proudhon, car :

« Le Contrat social… n'a rien de commun avec le contrat de société par lequel le contractant aliène une partie de sa liberté et se soumet à une solidarité gênante

souvent périlleuse, dans l'espoir plus ou moins fondé d'un bénéfice. Le Contrat social est de l'essence du Contrat commutatif. Non seulement il laisse le contractant libre, mais encore il ajoute à sa liberté; non seulement il laisse au contractant l'intégralité de ses biens, mais il ajoute à sa propriété ; il ne prescrit rien à son travail, il ne porte que sur ses échanges ; toutes choses qui ne se rencontrent point dans le contrat de société, qui même y répugnent ».

Ainsi la nouvelle société n'est pas une communauté ; le nouveau régime économique n'est pas le communisme; en entendant que l'accord porte uniquement sur les échanges, Proudon réserve la propriété individuelle. Mais à ce compte, Proudhon ne contredit-il pas à tout son passé ; ce contempteur farouche de la propriété individuelle, après l'avoir considérée comme un vol, ne tend-il pas à la respecter comme une chose sacrée.

Il faut distinguer.

Proudhon, en effet, a sapé tous les fondements du droit de propriété. Sa critique a été surtout dirigée contre la propriété monopole : il a montré que si c'est l'occupation qui fonde le droit, c'est la société, première occupante, qui est légitime propriétaire, si c'est le travail, ce sont les travailleurs seuls et non les oisifs et les capitalistes ; si c'est le contrat, c'est tout le monde, nul n'étant assez fou pour se déposséder gratuitement par contrat. Ce qu'il condamne, ce sont les méfaits économiques de la propriété monopole, qui engendre la division en deux classes, patrons et ouvriers. Le patron, détenteur exclusif des instruments de production, grâce à son monopole, de fait et de droit, fait travailler l'ouvrier, mais au lieu de lui payer le produit intégral de son travail, prélève une retenue que celui-ci est obligé de subir, en sorte que l'ouvrier est frustré, et le consommateur rançonné, car il paie l'objet plus cher qu'il ne le devrait.

La solution, pour Proudhon, consiste non pas à conser-ver le monopole [illegible] à la commu-nauté [illegible] dans l'intérêt de tous [illegible] mais à [illegible] le monopole en [illegible] les ressources du capital [illegible] priété sera légitime [illegible] monopole, c'est d'ailleurs [illegible] pas un monopole et [illegible] pour tout le monde [illegible] Locke fondaient le droit de propriété.

Proudhon croit avoir trouvé le remède par l'institution d'un système de crédit gratuit où l'échange [illegible] serait remplacé par l'échange direct, le troc et la mutualité des services.

Le crédit gratuit, s'il était praticable, devrait tran-cher toute difficulté : il supprimerait en effet l'intérêt ou le profit, car la concurrence des capitaux gratuits devrait faire tomber les revenus rentables à zéro ; d'autre part il mettrait à la disposition des producteurs un capital qui ne portant pas intérêt, les dispenserait de passer sous les fourches caudines des capitalistes.

Ainsi ni propriété monopole privé, ni propriété mono-pole collectif, mais propriété illimitée, rendue accessible à tous par l'institution du crédit gratuit, c'est-à-dire par la mutualité des services, et où le minimum d'organisation sociale est l'institution d'une Banque, voilà à quoi se réduit le système de Proudhon, et il est difficile, tout en faisant des réserves sur l'efficacité pratique de son sys-tème financier, de ne pas reconnaître que Proudhon a été logique avec ses principes et qu'il a su éviter également les deux écueils qui menaçaient sa doctrine, l'autorita-risme gouvernemental et le monopole de la propriété.

Le Contrat social est donc un contrat positif, bien déli-mité, bien déterminé, fondé sur un respect rigoureux de la

liberté d'un chacun et de sa propriété, transformée en sphère d'activité légitime. Parti de prémisses anarchistes, Proudhon s'achemine à un système petit bourgeois : à chacun son champ, sa chaumière ; et son parcellisme même n'a rien de partageux.

Un pareil système, vu l'absence de gouvernement, ne pourrait fonctionner que dans une collectivité réduite. Proudhon est fédéraliste, et il développe ses tendances d'anarchisme provincial et même municipal dans son livre la *Guerre et la Paix*.

Parvenu à ce point de sa doctrine, il semble qu'il rejoigne Rousseau, contre lequel il a si âprement bataillé : comme lui il a débuté par des déclamations contre la propriété, comme lui il a fini par une réconciliation avec le système de la propriété privée : comme lui enfin il a conçu comme idéal politique une fédération de républiques.

Ainsi, malgré ses dénégations, Proudhon est bien de son temps : malgré lui il subit l'influence de Rousseau ; il clôture cette première moitié du XIXe siècle qui semble sur bien des points comme une Renaissance du XVIIIe, il est comme le Rousseau d'une époque dont Cabet serait une manière de Morelly.

CHAPITRE V

Les Doctrines du Contrat Social et la pensée contemporaine

Le coup d'État de 1852 marque [illegible] idéaliste. En même temps que les [illegible] désarmés et réduits à l'impuissance en Angleterre, les chartistes et les [illegible] en Allemagne, les révolutionnaires, le machiavélisme [illegible] oppose aux idées ou aux systèmes un opportunisme habile et sans conscience. Les réformes que consentent les gouvernants, libérales aux républicains, philanthropiques aux ouvriers, sont des concessions destinées à désarmer l'opposition et non l'application d'un système politique.

Le scepticisme a fait place à l'enthousiasme, on traite avec ironie de « vieilles barbes » les humanitaires de 1848 ; l'opposition est frondeuse, elle ne construit pas de système. En fait, après l'écroulement de l'Empire en 1870, la nouvelle Constitution de 1875, résultat de marchandages et de concessions politiques, ne procède ni par proclamations de principes, ni par déclaration de droits : elle organise le régime sans en exposer les bases.

Les courants intellectuels contribuent encore à effacer la trace des spéculations individualistes et humanitaires de 1848. Le positivisme considère l'individualisme comme un restant de l'esprit métaphysique qui animait le XVIII[e] siècle. Au respect de l'individu, Comte substitue le culte du

Grand Etre, de l'Humanité ; son ambition, c'est de constituer d'après un corps de vérités certaines, d'où serait éliminée toute métaphysique, parce que discutable, une science des sociétés ou sociologie, suivant laquelle serait organisée la société moderne ; il reconstitue dans un sens réactionnaire l'autoritarisme de Saint-Simon dont il avait été le disciple. Cette doctrine, étouffée sous la Monarchie de Juillet par le succès de la philosophie officielle de Cousin, séduit les esprits sous le second empire. Il semble qu'on demandera à l'observation et à l'expérience scientifiques des règles de conduite sociale : c'est d'après les faits non d'après les idéals qu'il conviendra d'étudier la vie sociale. Telle est la méthode positiviste.

D'autre part, le courant des grandes métaphysiques panthéistes allemandes, des Schelling et surtout des Hegel, ne manque pas de faire sentir son influence : on la retrouverait jusque chez Renan. Renan donne à l'humanité, au groupe, à la collectivité, une réalité supérieure à celle de l'individu ; celui-ci n'est qu'un des humbles figurants dans le concert social. C'est la société à laquelle il appartient qui prolonge son être dans le souvenir commun des grandes choses collectivement accomplies.

Ailleurs, dans des *Dialogues*, où sa pensée s'exprime avec plus d'abandon et de fantaisie, Renan caresse le rêve d'une humanité dirigée par des despotes intelligents et cultivés. Pour Renan, en effet, les droits de l'individu ne comptent guère.

Dans son évolution (sur ce point Renan est darwinien), la Nature procède largement, par sacrifices de milliers d'indivudus et dépense les vies humaines sans compter :

« Le principe que la société n'existe que pour le bien être et la liberté des individus qui la composent, ne paraît pas conforme aux plans de la nature, plans où l'espèce est seule prise en considération et l'individu sacrifié. » (*Dial. phil.*, p. 99).

Il n'est pas jusqu'à la sociologie organiciste qui, en réduisant l'individu au rôle d'une cellule et en marquant fortement son étroite dépendance avec le tout, ne contribue à la dépression de la politique individualiste et idéaliste.

Les révolutionnaires eux-mêmes abandonnent la méthode juridique et idéaliste de leurs devanciers : pénétrés de la conception du matérialisme historique, Marx et Engel raillent les idéologues et les faiseurs d'utopie. Ce sont les forces productives et non les idees qui determinent l'évolution, il faut observer les transformations sociales et en comprendre le sens au lieu de chercher à en changer l'orientation par la propagation d'idées généreuses : ce que peut faire la propagande, c'est faciliter la révolution en préparant les esprits à l'avènement du régime nouveau qui se crée aux sein de la société bourgeoise.

Ainsi, le mouvement intellectuel et le mouvement social créaient une atmosphère peu favorable à l'éclosion de systèmes du Contrat social. Si cette idée n'est pas complètement effacée à cette époque, cela tient à l'influence d'un kantisme vivace, qui maintient énergiquement la tradition individualiste des droits de la personne humaine. Cette influence commence à se faire sentir avec la publication des traductions des œuvres de Kant par Barni (dès 1850) ; elle s'affirme plus hautement encore, dans le système de Renouvier.

C'est Renouvier qui adaptera en France l'idée kantienne aux théories sociales de 1848 ; il jouera par rapport à cette époque le rôle de Kant par rapport à la Révolution de 1789. Dès la fin du second Empire, Renouvier fait autorité dans le monde philosophique ; il est lu et commenté, et il a des disciples.

En même temps, un certain nombre d'esprits cherchent

à adapter les idées nouvelles d'organisme, de solidarité, à l'idée de Contrat social maintenue fermement dans la doctrine pendant près d'un demi siècle, par Charles Renouvier. M. Fouillée, dans sa *Science sociale contemporaine* (1881), et M. Léon Bourgeois, dans son *Essai sur la Solidarité* (1897), greffent sur la vieille idée du *Contrat social* leurs nouveautés à la mode : le premier, d'organisme ; le second, de solidarité. Ainsi, l'attention se trouve de nouveau ramenée sur cette idée de Contrat social : on peut même ajouter que le déclin du socialisme marxiste et l'avènement d'un nouveau socialisme juridique lui promettent encore de longs jours. Il n'est pas jusque dans le *Régime socialiste* de G. Renard, où l'*Etat socialiste* de M. Menger, où l'on ne puisse trouver comme un embryon de contractualisme.

Nous voudrions, pour clôturer cette étude déjà trop longue, parler des deux théoriciens les plus importants de cette époque, le premier pour l'envergure de sa pensée, le second, pour le retentissement de son livre dans le monde politique : Charles Renouvier et M. Léon Bourgeois.

II

Charles Renouvier a beaucoup écrit : dans tous les domaines de l'activité philosophique, sa fécondité a été inépuisable. On trouvera la bibliographie complète de ses œuvres dans la notice qui précède la réédition de son *Manuel Républicain de l'Homme et du Citoyen*, qu'a fait paraître M. Thomas (Colin, 1904). Il nous suffira d'indiquer les trois ouvrages capitaux qui intéressent le plus notre sujet : le *Manuel Républicain de l'Homme et du Citoyen* (1848), la *Science et la Morale* (1869), et sa

colossale *Philosophie analytique de l'Histoire* dont le tome IV parut en 1895.

Ces trois ouvrages marquent comme les étapes de son orientation. *Le Manuel républicain* affirme une confiance très vive en l'initiative de l'Etat ; *La science de la morale* enregistre la désillusion à l'égard du role de l'Etat du républicain irréductible ; enfin la *Philosophie analytique de l'Histoire* et çà et là les ouvrages qui l'ont suivie (*Monadologie*, *Personnalisme*, indiquent un retour très net aux idées exprimées dans le *Manuel* de 1848.

La systême politique de Renouvier est une intégration de Fourier, de Proudhon, de Louis Blanc, pour lesquels il manifeste toujours une grande estime. Ce qu'il admire chez Fourier, c'est la spontanéité opposée à l'autorité, la survivance de la propriété privée, la suppression des intermédiaires inutiles, la coopération ; ce qu'il loue chez Proudhon c'est son socialisme petit bourgeois qui respecte la propriété privée, son système de crédit gratuit, et probablement aussi sa conception de la justice rude et sévère bien en harmonie avec celle de Renouvier lui-même. (*S. de la morale*, I, p. 222).

Enfin ce qu'il approuve chez L. Blanc, c'est la proclamation du droit au travail et l'institution de coopératives de production, d'ateliers nationaux encouragés par l'Etat. A ces éléments, il en ajoute d'autres empruntés à la tradition républicaine : la souveraineté du peuple, le suffrage universel, la représentation nationale.

Mais Renouvier n'aboutit pas à un éclectisme disparate : il organise toutes ces idées empruntées à des milieux différents et les réduit en un système de droit naturel inspiré par la forte discipline kantienne.

Le but de l'homme, suivant la morale professée dans le *Manuel*, c'est son perfectionnement, c'est-à-dire la réalisation de sa nature. Pour cela il faudrait « que les affections

» de son cœur trouvassent pleine satisfaction dans la fa-
» mille, dans la patrie et dans l'amitié : il faudrait que son
» intelligence fut cultivée ; il faudrait enfin qu'il pût dé-
» ployer son activité selon ses forces et ses dispositions na-
» turelles. » (*Manuel*, p. 106). Or ma culture ne dépend pas seulement de moi-même, mais des autres hommes : c'est des rapports sociaux que dépend ma moralité. J'ai des devoirs et des droits vis-à-vis de la société. Ce sont ces droits et ces devoirs qui sont réglés par le Contrat social.

Le Contrat social protège mes droits naturels et imprescriptibles en même temps qu'il les organise et en permet la réalisation.

Le Contrat est une limitation volontaire de liberté individuelle.

« En se réunissant pour s'aider, pour s'entre-défendre, pour nourrir leurs familles des fruits de leur travail, ils s'accordent tous à renoncer à des habitudes où à des actions que des sauvages se permettraient ; car, sans des sacrifices mutuels, ils ne pourraient jamais demeurer ensemble. Mais, en même temps qu'ils font ces sacrifices, ils entendent se réserver certains pouvoirs, et dans l'exercice de ces pouvoirs ils veulent qu'on les respecte.

» Cet accord des hommes à se permettre où à s'interdire telles ou telles actions naturelles, étant de vivre ensemble, s'appelle le Contrat social.

» Les pouvoirs que les hommes ne veulent ou ne peuvent jamais abandonner entièrement, parce qu'ils tiennent de trop près à leurs personnes, s'appellent des droits naturels. » (*Manuel*, p. 141).

Qu'est-ce que ce Contrat ? C'est un Contrat de société.

Ainsi que les autres kantiens, Renouvier le conçoit comme une idée, une fiction, qui doit servir de règle de

conduite sociale, et passer du domaine des idées pures dans celui des réalités pratiques.

« Les droits, dit-il, dans la *Science de la Morale* (t. I, p. 471), dans l'ordre de l'histoire procèdent du droit de défense convenablement défini et généralisé. Ils se développent et trouvent en même temps des garanties dans l'association, mais dans une association contrainte par le fait encore plus que libre. La convention sociale doit s'entendre, non pas sans doute comme réelle historiquement, mais comme supposée, en vertu de la raison qui la conçoit et qui travaille incessamment à la dégager des faits. Elle est donnée d'une manière explicite, autant qu'existe la raison ; elle se formule plus ou moins imparfaitement et partiellement à travers toutes sortes de voies, d'habitudes et de contraintes acquises ou renouvelées. Cette société empirique garantit une certaine observation des devoirs de chacun, soit une certaine obtention des droits de chacun vis-à-vis d'autrui ; mais comme la garantie manque elle-même de garantie dans ses formes nécessaires, il arrive que la puissance sociale est à craindre pour chacun et peut s'exercer injustement. De là, des droits doivent être réservés contre la société même, à raison du droit général de la défense d'où tout émane, en sorte qu'il faut ajouter à la fiction et à la réalité du Contrat social, cette autre fiction et cette autre réalité de la conservation stipulée de droits personnels, individuels, et tout particulièrement du droit de chacun d'agir dans une mesure quelconque avec la société, ou sans elle, ou contre elle et pour en modifier au besoin les conditions.

Les devoirs sociaux sont des limitations collectives apportées à nos libertés en vue du but individualiste poursuivi : et inversement notre liberté n'est restreinte que dans la mesure requise par la vie sociale. C'est ainsi que nous devons, dans le premier ordre d'idées, obéir aux lois, payer l'impôt, financier ou militaire : mais inversement, nous avons droit à la liberté de conscience, à la

liberté d'écrire et de parler, à la liberté d'association, à la liberté individuelle, qui est le droit de n'être soumis qu'à la loi, à la liberté politique qui est le droit de n'être soumis qu'aux lois qu'on a directement consenties soi-même, ou indirectement par l'intermédiaire de ses représentants.

Renouvier réduit nos devoirs à deux : justice et fraternité, et nos droits à deux autres : liberté, égalité; entre ces deux groupes il y a correspondance.

Une chose préoccupe Renouvier, au point de vue social. C'est suivant cette forte parole qui avait scandalisé l'Assemblée constituante de 1848, d'empêcher les pauvres de manger les riches. C'est là suivant lui un devoir de justice tout autant que de fraternité.

« Quoi donc ? dit-il, ce n'est pas manger le pauvre que vivre du travail d'autrui sans travailler soi-même ? ce n'est pas manger le pauvre, que lui faire un crédit dont l'usure surpasse ordinairement le revenu qu'il en peut tirer ? Ce n'est pas manger le pauvre que lui donner à bail, le champ, l'instrument dont il se réserve tout le revenu net. Ce n'est pas manger le pauvre que s'attribuer tout le bénéfice du travail pour lequel on le salarie tandis que le salaire n'est souvent rien de plus que la vie de chaque jour, la vie de la bête de somme, et moins que cela, la moindre subsistance, le moyen pour le travailleur de souffrir sans mourir, le froid, la faim, de souffrir soi-même dans sa femme, ses enfants, son vieux père....... Le peuple est à la fois une matière première.... un instrument ; il crée toute vie et n'obtient pour soi que la garantie d'une mort lente; cette matière est la substance sacrée dont se forment les grands sentiments et la pensée créatrice..... car tout libre déploiement de l'esprit et du cœur suppose un loisir de l'homme, et le loisir suppose un travail incessant et nécessaire des masses humaines. Mais cette matière est aussi la sacrilège nourriture des tyrans, des oppresseurs, de haut et de bas parage, des oisifs, des hommes dont tout le travail est d'exploiter leurs frères. (*Manuel*, pages 70-71.)

La société doit assurer : 1° le travail, condition de la vie matérielle ; 2° l'instruction condition de la vie spirituelle ; 3° l'assistance garantie contre les aléas de toute sorte qui frappent l'homme et paralysent ses moyens d'existence.

Il faut pour que l'homme vive qu'il travaille : mais pour travailler il faut posséder un instrument de travail ou subir les conditions de ceux qui les possèdent. Faut-il les exproprier au profit de la nation ? Non : Renouvier repousse la solution collectiviste. Il faut restreindre la propriété des uns dans la mesure où elle est oppressive, et en faciliter l'accès aux autres.

Les limitations de la propriété privilégiée sont : la limitation du droit de tester, l'impôt progressif, la règlementation et l'abaissement progressif du taux de l'intérêt. Les moyens positifs pour établir une propriété juste, légitime, démocratique, ce sont le crédit gratuit et la coopération de production (soit industrielle ouvrière, soit rurale entre petits propriétaires) encouragée soit par l'Etat soit par les initiatives privées.

« Alors, le salaire, qui est maintenant la loi de l'industrie ferait place à la règle de société. Il n'y aurait plus ni salariés ni maîtres, ni entrepreneurs, ni capitalistes, mais seulement des amis et des frères. (*Manuel* p. 179). Ce serait comme une société d'hommes tous amis dans laquelle l'honneur défendrait à chacun de gagner sur un autre.

Ainsi c'est par des considérations idéalistes que Renouvier justifie le programme du parti républicain démocratique : il applique à la solution de la question sociale la maxime kantienne : « traite ton prochain comme une fin et non comme un moyen ».

II

Si Renouvier déduit le programme républicain démocrate d'un idéal moral, M. L. Bourgeois prétend fonder sur les faits établis par la science les revendications du parti radical-socialiste auquel il appartient. Renouvier se fut indigné de cette méthode : « Quoi, dit-il, il y a des cœurs qui ne passent point pour bas et que ne révolte pas cette boueuse logique : le droit sera si le droit peut s'exercer ! Ainsi le droit dépend du fait et le principe de la conséquence ! Nouvelle morale en vérité et qu'on dirait faite pour des voleurs ! » (*Manuel*, p. 86). Cet idéalisme indigné nous fait sourire !

Notre époque positiviste ne comprend l'affirmation que des droits seuls dont la réalisation nous est démontrée possible par la science. C'est cette différence de méthode, beaucoup plus que de programme, qui sépare M. Bourgeois de Renouvier.

C'est dans son livre sur *la Solidarité* que M. Léon Bourgeois a exposé sa doctrine, doctrine hésitante dont M. Bouglé (1) a montré les oscillations, de la solidarité de fait à la solidarité de droit, du quasi contrat au contrat mutuelliste.

Dans la première édition de son livre, M. L. Bourgeois a cédé à deux tendances qui caractérisent notre époque : la première, c'est de ne nous incliner que devant des vérités scientifiques, devant la science plutôt que devant la conscience ; la seconde, c'est le sentiment très net que l'individu isolé ne peut rien, qu'il y a intérêt pour lui et même devoir véritable de se grouper et de s'associer.

(1) Bouglé, *Solidarité et Libéralisme*, (Cornély).

Ce sont ces deux tendances qui ont donné naissance à au système solidariste de M. Bourgois.

Un fait semble de mieux en mieux démontré, c'est la solidarité des différents individus dans une société ; d'abord, il n'est pas de fait social qui ne retentisse sur toutes les parties du tout, il n'est pas d'acte individuel qui n'ait des conséquences sociales. Bien mieux, l'individu isolé n'existe pas. Nous sommes débiteurs de toute une civilisation :

« Dès que l'enfant, après l'allaitement se sépare définitivement de la mère et devient un être distinct, il est un débiteur ; il ne fera point un pas, un geste, il ne se procurera point la satisfaction d'un besoin, il n'exercera point une de ses facultés croissantes, sans puiser dans l'immense réservoir des utilités accumulées par l'humanité. » (p. 119, 1re édit.)

Ainsi nous sommes solidaires d'un tout. D'autre part, la vie de l'ensemble ne peut résulter que de la collaboration des individus ; il faut donc qu'ils collaborent à l'œuvre sociale, qu'ils se sentent moralement obligés à participer à l'œuvre commune, en augmentent le patrimoine social. Ils ont bénéficié d'une situation de fait ! Comment ce fait peut-il donner naissance à des rapports juridiques ? On demande aux individus de ratifier le fait accompli ; dans la mesure où ils reconnaîtront que ce fait est inéluctable, que, d'autre part, leur développement même est lié à celui de l'organisme social dont ils font partie, ils ne lui marchanderont pas leur concours.

Mais, en quoi cette théorie diffère-t-elle de celles des théoriciens antérieur du Contrat social, de Rousseau par exemple ? M. Bourgeois pense que les premiers partaient de la conception de l'homme isolé, à l'aide duquel on reconstruisait artificiellement la société. Pour lui, au

contraire, la société est un fait acquis il s'agit seulement d'obtenir une ratification de la part de l'individu. Quel est l'instrument juridique qui exprime cette ratification? C'est, selon M. Bourgeois, le quasi contrat. On trouve dans le Code civil des exemples où l'individu est mis en présence d'un fait accompli qu'il est obligé d'accepter : quelqu'un, sans que je lui en ai donné l'ordre, a géré mes intérêts pendant mon absence, je suis obligé envers lui. Je suis lié par un quasi-contrat, tout se passe entre lui et moi comme si nous avions réellement passé un contrat. Il en est de même du fait social. C'est un quasi-contrat qui l'exprime, c'est-à-dire un contrat tacite qui rétroagit jusqu'au jour où j'ai commencé à être débiteur. C'est ce quasi-contrat qui a donné à la société des droits envers moi : Je suis tenu de rembourser une dette, mais pas plus que ma dette, car, si je n'étais pas débiteur, je serais libre envers la société. Ainsi, M. L. Bourgeois prétend concilier en en écartant les exagérations, l'individualisme et le socialisme ; à l'individualisme il reproche sa conception abstraite du fait social comme un fait arbitraire et contingent ; au socialisme il reproche son absorption de l'individu par la société. L'individu est libre en tant que non grevé d'obligations ; il n'est tenu que dans la mesure où il doit réellement quelque chose à la société.

Telle est la doctrine (première manière) de M. Léon Bourgeois. Nous verrons tout à l'heure comment la conception même du solidarisme a évolué chez M. Léon Bourgeois lui-même. Retenons seulement sa notion de quasi-contrat social.

Elle repose sur une erreur juridique. Ce n'est pas parce qu'elle découle d'un Contrat sous entendu, que le législateur appelle obligation quasi-contractuelle celle qui dérive de la gestion d'affaire. Par obligation *quasi ex contractu*,

les juristes entendent une catégorie spéciale d'obligations qui ne rentrent pas dans le cadre des divisions classiques.

Cette rubrique désigne un pêle-mêle d'obligations diverses : c'est une manière de vide-poche. D'autre part, ce n'est pas parce qu'il serait tacite, parce qu'il rétroagirait pour légitimer une situation de fait, que l'acte d'acceptation de la vie sociale ne serait pas un contrat : nous avons vu déjà que pour nombre de publicistes, le contrat est tacite et que pour la majorité ce n'est que la légitimation de cet état de fait.

Sur ce point, la doctrine de M. Bourgeois repose sur des inexactitudes juridiques, et sur une connaissance trop superficielle des doctrines.

Quant à sa conception même de la solidarité, M. Bourgeois ne tardait pas à en sentir l'insuffisance et à y apporter des correctifs. Ce qui frappe, en effet, à la lecture de la 1[re] édition, c'est que l'auteur insiste sur les devoirs des individus à l'égard de la société. Mais n'auraient-ils aucun droit ? et si les avantages dont ils jouissent sont inférieurs aux sacrifices qu'on exige de leur liberté, sont-ils quant même tenus à ratifier le quasi Contrat ?

Les solidaristes modernes ont donc été amenés à étudier de plus près cette prétendue solidarité de fait. Ils ont reconnu des inégalités sensibles : les avantages de la société profitent aux uns et ne profitent pas aux autres. L'idéal serait donc de transformer la solidarité de fait en solidarité de droit, d'opérer d'une façon plus équitable cette répartition des risques et des bénéfices.

Et cette idée même se trouvait déjà esquissée dès la première édition du livre de M. L. Bourgeois. « La législation positive ne sera que l'expression pratique de cette formule de répartition équitable des profits et des charges de l'association. » Mais, n'est-ce pas là une réaction contre

la solidarité, une rebellion de la conscience contre le fait brutal ? M. L. Bourgeois a prévu l'objection, il ajoute : « Elle ne créera pas le droit entre les hommes, elle le dégagera de l'observation de leurs situations réciproques ; elle devra se borner à le reconnaître et à en assurer la marche. » Quelle sera donc la formule pratique du quasi-contrat ? C'est à la société qu'il faut imputer le bien ou le mal, les inégalités heureuses ou malheureuses dont nous souffrons, c'est elle qui doit profiter des uns et supporter les autres. Elle doit, sous forme d'impôts, prélever la part qui lui revient dans la prospérité anormale de l'un, et sous forme d'assistance le restituer à celui qui n'a pas le nécessaire ? L'idéal de l'auteur, c'est donc une sorte de société de secours mutuels.

Il n'est pas difficile de saisir combien cette doctrine est faible. L'auteur se défend de faire de la société une entité : c'est un groupe d'individus. Dès lors, pourquoi ne pas s'efforcer par delà la société, d'atteindre les individus qui sont cause de la misère des uns, et pourquoi ne pas restituer à ceux qui en sont les auteurs, les plus-values qu'ils ont fait réaliser aux autres. Le progrès social semble plutôt dirigé dans le sens de l'individualisation des responsabilités plutôt que dans celui de leur diffusion. C'est quand il est impossible d'en trouver les bénéficiaires légitimes ou les auteurs responsables, que la société se substitue aux individus pour exercer leurs droits ou accomplir leurs devoirs. Le solidarisme ne peut-être qu'un palliatif, non un idéal ; il correspond à une paresse d'esprit, à un quiétisme politique que les enquêtes ou les investigations sociales effraient par la hardiesse de leur conséquence et par les perspectives de troubles qu'elles leur font entrevoir.

Et en fait, par une conséquence inattendue de l'auteur, les partis conservateurs se sont emparés de cette doctrine

qu'ils ont greffée sur le mouvement mutuelliste contemporain : la justice sociale s'accomplit ainsi sans préjudicier aux situations acquises.

M. Léon Bourgeois clôture la liste des publicistes du Contrat social. Si sa doctrine est très actuelle, pourrait-on affirmer qu'elle exprime toutes les aspirations de la conscience contemporaine? Le Contrat social pourrait-il en donner la formule et dans quelle mesure : c'est ce qu'il nous reste à examiner très brièvement pour répondre à cette question qui se pose tout naturellement à la fin de cette longue étude ; quelles sont encore les chances de durée de l'idée du Contrat social ?

III

Théoriquement, nous vivons dans une démocratie mais en pratique, nous sommes soumis à une oligarchie.

Et d'abord, sont citoyens uniquement les individus mâles et majeurs ; les femmes, sauf en quelques rares Etats, n'ont pas de droits politiques. Le suffrage universel lui-même est loin d'être l'expression de la volonté réelle des citoyens ; les différents procédés électoraux laissent à la minorité la possibilité de s'emparer légalement du pouvoir, et en fait, c'est cette minorité qui détient l'autorité. C'est elle qui politiquement organisée en syndicats politiques, dirige l'opinion, fait les élections. Mais, poussons plus avant notre analyse, puisque le gouvernement direct n'existe pas, la confection des lois s'exerce par l'intermédiaire des représentants ; ceux-ci ne sont ni des commis révocables *ad nutum,* ni des mandataires astreints à n'agir que dans les limites de la procuration de leurs commettants ; ils agissent en droit

et en fait uniquement d'après leurs inspirations personnelles, tempérées par le souci de leur réélection. Ces représentants forment le corps législatif ; dans quelques pays, ils exercent même exclusivement, en principe, le pouvoir législatif, mais leur action est trop lente, et en fait, par voie de règlementation, le gouvernement, par une usurpation croissante, empiète sur leurs attributions. Les représentants en viennent peu à peu à ne plus exercer qu'un droit de contrôle, leur activité se dépense en interpellations plutôt qu'en législation. Une démocratie sincère postulerait donc le droit de suffrage des femmes, la représentation proportionnelle et le référendum.

D'autre part, à l'intérieur de la société politique, un certain nombre d'organes autonomes assument des fonctions sociales que l'autorité n'a pas encore intégrées, mais sur lesquelles elle exerce un droit de contrôle : ce sont, parmi les plus importantes les fonctions économiques.

Tandis qu'à l'origine elles étaient assurées par des individus isolés, dont les compétitions régies par la concurrence s'exerçaient de façon à établir un équilibre salutaire, une harmonie d'intérêts, de plus en plus ce sont des institutions économiques, des groupes compacts de producteurs, d'ouvriers, de consommateurs, qui entrent en lutte ; en dedans de l'Etat, il se forme d'énormes puissances qui tendent à le vicier et à le corrompre pour empêcher son action destructives des droits acquis. Parfois même, ces coalitions ont un caractère international assez puissant pour s'imposer dans plusieurs Etats à la fois leurs prétentions et leurs exigences.

Et tout d'abord, il semble, si on les envisage séparément, et si on étudie leur mécanisme, que ces institutions adoptent un régime démocratique : cela est évident pour les syndicats ouvriers et pour les coopératives et les mutuelles. Mais en est-il de même pour tous les groupements

patronaux ? Les entreprises sont soit individuelles soit collectives : la société par action apparaît comme une république d'entrepreneurs égaux en capitaux et en droits : mais très souvent les statuts introduisent un gouvernement oligarchique par l'institution d'un suffrage censitaire ; ont droit de voter par exemple les porteurs de cinq actions. Quand les entreprises, individuelles ou collective se coalisent, elles établissent parfois une sorte de république fédérale (cartels), mais parfois aussi elles aboutissent à une véritable oligarchie (trust). Dans ce cas, tantôt les actionnaires, par une sorte de contrat hobbiste, aliènent leurs droits politiques au profit d'un comité qui est investi d'un droit absolu de direction et d'organisation de l'entreprise, tantôt on use à cet effet du procédé de surcapitalisation ; on augmente démesurément le capital par l'adjonction d'actions nouvelles aux dividendes modestes, puisque primées par les autres, et par conséquent peu enviées, laissées en quelque sorte pour compte au comité ; ces actions sont autant de citoyens fictifs qui votent avec et pour le comité.

Cette évolution progressive, entrepreneurs isolés, fédérés, concentrés, va de la concurrence au monopole, et de la liberté au despotisme.

La concentration, quand elle existe, tend à écraser l'entreprise isolée et sa victoire est loin d'être toujours profitable au consommateur : celui-ci ne bénéficie pas toujour de la supériorité technique de la grosse entreprise, qui lui permet de livrer à meilleur marché que ses rivales. Tandis que, d'une manière générale, la libre concurrence tend à établir le prix au coût de production le moins élevé, le monopole permet au monopoleur de limiter sa production et de fixer les prix. Ce prix est loin de coïncider avec son coût de production. Ainsi, dans la mesure où les tendances des entrepreneurs ne seraient

pas contrariées (soit par le déplacement naturel des centres économiques, les inventions nouvelles, la résistance des consommateurs, les caprices de la mode,) elles aboutiraient à tyranniser le consommateur. Celui-ci devrait ou bien s'abstenir de consommer jusqu'à ce que le producteur consente à lui faire des sacrifices, ou bien s'il persistait dans ses demandes, se passer de lui : les consommateurs s'organisent donc dans certains cas en coopératives, (destinées la plupart du temps à supplanter des entreprises commerciales) et ces coopératives organisent elles-mêmes parfois la production de certains objets (Wholesale). Quand le consommateur ne peut lui-même organiser sa défense, l'Etat, dans la mesure où un monopole s'établit, doit agir soit en récupérant les profits sous forme de taxes progressives, soit en expropriant les monopoles déjà formés : il agit ainsi comme mandataire des consommateurs.

Mais, nous avons supposé que l'entrepreneur était seul à produire ; dans la réalité, il a des collaborateurs, employés, ouvriers. Qu'est le régime de l'atelier ? Il est difficile de reconnaître que ce régime est démocratique. En principe, le patron reste maître de l'entreprise, la gouverne à sa guise, fixe les conditions de travail, qui sont à accepter ou à refuser en bloc. Dès le milieu du siècle, Pecqueur faisait observer que le régime économique était en retard sur le régime politique, et il rêvait de l'établissement dans l'atelier d'une monarchie constitutionnelle, où patrons et ouvriers auraient élaboré de concert les conditions du travail.

D'une manière générale, dans une même industrie, la tyrannie locale du patron tend à disparaître : il se fait des accords entre groupes de patrons et groupes d'ouvriers, ces accords ont pour résultat l'établissement d'une charte respectivement jurée et consentie, c'est le contrat collectif de

travail. Des délégués ouvriers semblables à des parlementaires sont même chargés de s'assurer que les conditions, du Contrat sont scrupuleusement observées. Là où la force ouvrière n'est pas suffisamment organisée, l'Etat intervient pour contrôler au point de vue de l'hygiène ou de la morale les rapports entre le capital et le travail, interdisant certains marchés dans un intérêt d'humanité supérieure, imposant certaines charges aux contractants dans un but d'équité et de justice.

Mais tant que subsiste le régime du salariat, on ne peut pas dire, malgré les tendances libérales, qui tendent à s'établir, que les rapports du capital et du travail soient régis par une règle démocratique. L'ouvrier perçoit un salaire fixe et le patron un profit incertain. On peut discuter à perte de vue sur les avantages des uns et les inconvénients des autres ; une chose demeure vraie, c'est que la direction de l'entreprise est confiée au seul entrepreneur.

L'entreprise périclite-t-elle, il en subit les risques, dit-on : soit, mais ses collaborateurs aussi supportent, sous forme de chômage, ces risques, qu'ils n'ont pas débattus et discutés, puisqu'ils ne participent pas à la direction de l'entreprise.

L'entreprise réussit-elle ! qui bénéficie de la rançon extorquée au consommateur ? Les modes les plus équitables de rémunération du travail n'empêchent pas qu'il y ait de la différence entre le traitement de l'entrepreneur qui expose son seul capital, et celui de l'ouvrier qui fournit ses forces vitales. Si l'on considère la part affectée à chacun, patrons et ouvriers, chacun considéré comme un groupe distinct, sans doute la part du second groupe tend à s'accroître, mais si l'on tient compte aussi de ce que les membres du premier groupe sont infiniment moins nombreux que ceux du second, la part

afférente à chaque individu dans le régime actuel n'est pas la même, suivant qu'il est patron ou ouvrier. Une organisation démocratique des entreprises conduirait à la suppression du salariat et au partage des bénéfices entre tous les collaborateurs, d'après un règlement qu'ils auraient établi et discuté eux-mêmes.

Ainsi, au point de vue économique, la société aurait la forme d'une fédération de groupements autonomes de producteurs dont les exigences seraient tempérées par l'intégration des monopoles privés par l'Etat et la menace d'une extension de coopératives de consommateurs.

Mais le régime économique n'est pas seulement national, il est aussi mondial. La concurrence n'est pas seulement nationale, elle est internationale. Mais là encore, elle est arrêtée parfois par des ententes entre groupes qui se partagent le marché par contrats.

De même aussi, ce système des zones d'influences économiques inauguré par les cartels et les trusts, s'appliquerait entre Etats représentant chacun le groupement autonome de leurs nationaux.

Cette adaptation du Contrat social aux divers domaines de la vie sociale au point de vue démocratique, comme toute vue de l'esprit, est un mélange d'idéal et de réalité. C'est la prolongation dans l'avenir de certaines tendances de notre temps.

Si nous l'avons formulée, c'est moins pour bâtir nous-mêmes une doctrine que pour montrer que le Contrat social a de la marge et que son champ d'application est encore très vaste.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette longue étude, il semble que le moment soit venu de dresser comme un tableau d'ensemble des théories du Contrat social et de les confronter avec les critiques les plus générales qu'on peut leur adresser. Autant cette tâche eut été injustifiée au début de ce travail, autant elle est légitime à la fin. Il ne s'agit pas, en effet, de ramener à une unité factice, l'infinie variété des systèmes, mais d'en dégager les tendances communes à toutes ces doctrines en apparence diverses. Les origines, les fins pratiques diffèrent ; mais pour si variées que soient les théories du Contrat social, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elles répondent à un même besoin, qu'elles sont issues d'une même préoccupation.

C'est un fait que la vie commune nous impose le joug d'une autorité sociale, mais c'est un fait aussi, que cette autorité est impatiemment subie tant qu'elle repose uniquement sur la force et la contrainte. Ce qui la rend respectable aux yeux de ceux sur qui elle s'exerce, c'est leur adhésion, leur consentement.

Donner pour fondement à l'autorité sociale la volonté même des intéressés, telle est la tendance commune à tous les théoriciens du Contrat social. Dans cette adaptation de l'autorité aux volontés et des volontés à l'autorité, il faut tenir compte que l'évolution de l'autorité conditionne la forme suivant laquelle s'expriment ces volontés et qu'inversement le développement de ces volontés modifie à son tour le régime même de cette autorité.

Et tout d'abord l'autorité.

En effet, toute autorité est exercée par des individus; quand l'extension du nombre des gouvernants va jusqu'à intégrer tous les membres de la société, c'est celle-ci, et non plus quelques individus, qui est considérée comme titulaire de l'autorité. Le *pactum subjectionis* régit les rapports de gouvernés à gouvernants quand les gouvernants ne se confondent pas avec les gouvernés, le *pactum societatis* régit ceux des individus en société quand tous les sujets sont gouvernants et réciproquement.

Mais si la société prend de l'extension, le gouvernement direct intégral (au cas où tous les individus seraient gouvernants) n'est pas possible; dans une société nombreuse l'autorité est entre les mains d'agents. Pour ramener cette complexité sociale à la volonté des membres de la société, il faut avoir recours à deux pactes : l'un le *pactum societatis* ou contrat conclu entre les individus et la société, l'autre ou *pactum subjectionis* conclu entre la société et les individus. Ainsi on va de l'individu sujet à la société et de la société à des individus gouvernants.

Toutefois, les publicistes optent seulement pour l'un ou l'autre type de contrat; mais ils modifient la forme de celui qu'ils ont choisi de façon à lui assurer le bénéfice des avantages réalisés par le type qu'ils ont éliminé. Le contrat qui est arrivé le plus vite à une construction systématique, c'est le *pactum subjectionis*. On sait qu'il exprime les rapports de la société politique aux gouvernants. N'est-il point étrange qu'à l'origine on adopte pour point de départ une notion qui nous paraît abstraite et qui repose elle-même sur une construction ? Il est pourtant certain que les systèmes du moyen âge et du XVIe siècle prennent pour donnée la notion de collectivité et vont même jusqu'à la personnifier.

N'eut-il pas été plus rationnel de partir de l'individu ? Cette méthode qui choque notre logique moderne, s'explique aisément. Pour ces publicistes, l'individu abstrait n'existe pas ; la société est composée d'êtres collectifs ou individuels, ayant tous des droits et des devoirs différents. Un *pactum societatis* ne serait valable qu'à condition d'imaginer pour chacun de ces êtres des clauses différentes. Entre ces individus, cependant, il y a un point commun : c'est qu'ils sont soumis à une même autorité. Cette soumission fait leur solidarité. D'où la notion de société, de collectivité. Cette collectivité, il est difficile de la résoudre en individus, elle est trop complexe : elle reste un fait naturel, c'est-à-dire irréductible à des volontés individuelles déterminées. Et cependant, même en partant d'un *pactum subjectionis*, les publicistes sont obligés de tenir compte de l'individu ; celui-ci reste protégé par le droit naturel. En sorte que les accords de volonté entre collectivité et gouvernants ne peuvent intéresser les individus qui sont considérés comme des tiers.

Mais à mesure que l'absolutisme nivelle les classes et établit un régime égalitaire, que tous sont également et dans la même mesure soumis à une autorité commune, du moment qu'il tend à s'établir un type social uniforme d'individus soumis à l'autorité sociale, que la société se réduit à une collection d'atomes semblables ; dès lors, les règles qui s'appliqueront à la soumission de l'un s'appliqueront à la soumission de l'autre. Il sera possible d'éliminer le moyen-terme, la société, qui établit le passage de l'individu sujet à l'individu gouvernant. Le *pactum subjectionis* pourra résulter d'un accord simultané de volontés individuelles isolées avec celle d'un ou de plusieurs gouvernants. C'est la méthode hobbiste.

Si l'on suppose que ces gouvernants s'identifient avec tous les membres de la société, le *pactum subjectionis* se confond avec le *pactum societatis*..

Jusqu'ici nous avons supposé inconsciemment que les agents absorbaient tous les droits de la collectivité. Mais il peut se faire qu'il y ait partage d'exercice de l'autorité entre la collectivité et le gouvernement. C'est la théorie des Monarchomaques et de Locke. Dans ce cas, la société ne disparait pas, elle reste un intermédiaire obligé entre les individus sujets et les individus gouvernants. Dans ce système, tout conflit d'autorité entre la collectivité et ses agents ne peut être tranché que par la collectivité qui en garde la propriété, et au profit de cette collectivité : dès lors si le *pactum subjectionis* peut être évoqué sans cesse par la collectivité, il apparait plus simple de renoncer à l'idée d'un *pactum subjectionis* qui se réduit à une concession gracieuse et d'admettre que l'agent est un simple gérant d'affaires révocable *ad nutum*. C'est le système de Marsile de Padoue et de Rousseau. Dès lors il y a un seul contrat, le Contrat de société et il absorbe celui de souveraineté.

Mais nous n'avons envisagé jusqu'ici qu'une seule autorité sociale : en réalité il y en a une, multitude. A l'égard de ces autorités se posent les mêmes problèmes que pour l'autorité politique typique. D'une manière générale, les autorités émanent d'associations : mais même lorsque ces autorités ont une origine autonome, la similitude d'intérêt de ceux qui les subissent établit entre ceux-ci un lien social, en sorte que là où il y a autorité il y a société. C'est encore sur la volonté des associés que l'on tend à faire reposer cette autorité : religieuse (*Eglise*), patriarcale (*Famille*), corporative (*Universitas*).

Ces autorités font leur apparition à mesure que les fonctions sociales se différencient. Quel doit être leur rapport vis-à-vis de l'autorité politique de l'État ?

Parfois, c'est l'État qui a à défendre son autonomie.

On a retrouvé l'écho de ces luttes au moyen-âge, et même au XVII[e] siècle, où les publicistes ont à défendre l'État contre un retour offensif des théories patriarcales. Parfois, et c'est le cas le plus fréquent, ces autorités doivent plaider leur cause devant l'État.

Trois solutions sont possibles : indépendance de ces autorités ; hiérarchie de ces autorités, concentration de ces autorités. — Libéralisme, fédéralisme, étatisme.

Entre les libéraux et les étatistes, le différend ne porte pas sur la restriction ou l'accroissement de l'activité globale des autorités sociales, mais sur leur répartition et leur fractionnement. Les premiers réduisent l'État à la portion congrue, et proposent même d'assurer les services publics par des associations : *Economistes orthodoxes* (Molinari) ; *Anarchistes* (Sorel) ; les autres proposent de concentrer toutes ces autorités dans l'État : *Collectivisme, Socialisme d'État*. Toute autorité apparaît comme une concession gracieuse du souverain (Hobbes, Rousseau). Ce mouvement pousse à l'extension des services publics primitivement assurés par des collectivités autonomes. (*Expropriation des monopoles par l'État*).

Ainsi, la nature de l'autorité, son extension, ses complications exercent une influence sur la rédaction de la formule du Contrat social qui, toujours souple et mobile, s'adapte à toutes les exigences.

Mais inversement, les théories relatives à la nature de l'autorité et à son fonctionnement se ressentent des exigences à l'égard du pouvoir que les publicistes supposent chez les intéressés.

D'une maniere générale on cherche a arracher l'adhésion des intéressés au pouvoir social : et on leur fait une apologétique de la réalite sociale du point de vue subjectif.

Là où les traditions sont encore dans toute leur force, on

cherche à persuader aux hommes, que l'état actuel a été fondé par leurs aïeux : on invoque inconsciemment, avec l'argument historique, le respect dû au passé, à la solidarité des générations contemporaines et des générations d'antan. Une obligation quasi-religieuse contraint l'individu à ratifier l'œuvre de ses aînés.

Là, où les hommes prétendent se guider non d'après la tradition, mais d'après la raison seule, on leur montre comment, en supposant que leur volonté eût été directement consultée, eux-mêmes eussent été amenés par la force des choses à instituer une autorité, à l'investir de certains pouvoirs, en un mot à reformer l'organisation sociale.

Quelle que soit la véritable origine historique de l'autorité, tout se passe donc comme si l'autorité avait pour fondement la volonté des intéressés. Cette hypothèse logique est une réfutation par l'absurde de toute tentative de révolte dont les conséquences seraient le rétablissement nécessaire par les révolutionnaires eux-mêmes de l'état de fait actuel.

On fait enfin valoir des considérations morales : l'obligation d'obéir à loi morale qui nous invite à vivre en société et à nous conformer aux exigences sociales. Cette loi est tantôt un ordre de Dieu, soit direct (religion révélée), soit indirect (son action se manifeste par notre nature sociale). La loi morale exige encore que nous rendions à la société ce que nous devons à la société qui a fait de nous des hommes, et envers laquelle nous sommes enchaînés par des bienfaits : enfin, la loi morale nous invite à nous dépasser sans cesse, à faire le sacrifice de notre individualité, à devenir altruistes, à universaliser la règle de nos actions, en prenant pour guide la Volonté générale. La vie sociale est un impératif catégorique qui fait de nous des personnalités vraiment libres et morales.

Mais, à mesure que les hommes s'aperçoivent que les institutions évoluent, et qu'ils participent effectivement à l'autorité, leurs exigences se révèlent, leur acquiescement n'est plus que conditionnel. L'autorité doit s'exercer dans telles ou telles limites, doit réaliser telles ou telles fins pour que le consentement soit donné.

A la limite de ces exigences le contrat social dépasse la réalité pour devenir un idéal.

Cet aquiescement conditionnel se justifie également au nom de l'histoire, de la logique, et de la morale. On montre que les conditions primitives du consentement étaient plus favorables aux intéressés, et qu'au cours de l'évolution sociale il y a eu détournement de pouvoir. On prouve que l'autorité a intérêt à limiter sa puissance, même si elle se donne un fondement transcendant, et que, si elle est instituée au contraire en vue des gouvernés, il est absurde que ceux-ci aient échangé l'angoisse d'une vie primitive incertaine contre les dangers réels d'un arbitraire tout puissant. Enfin, on ajoute que la loi morale nous interdit certains marchés honteux, qu'elle exige de nous le respect de notre personne, l'affirmation d'une liberté inaliénable qui seule fait notre dignité.

Ainsi le consentement n'est plus que conditionnel ; il faut que l'État garantisse à l'individu des droits inhérents à sa nature : Droits de l'homme, droits du citoyen, droits économiques de producteur ou de consommateur.

Mais l'État ne doit pas se borner seulement à ne pas entreprendre sur ces droits, il doit engager une lutte incessante pour que, dans la mêlée sociale, les plus forts ou les plus aptes n'écrasent pas les faibles et n'oppriment pas leurs droits.

Etat gendarme, état providence, ce sont là des oppositions factices. Respecter un droit, ce n'est pas seulement s'abstenir de le léser, mais c'est aussi prêter son concours

pour le défendre, c'est en assurer la réalisation par une collaboration de tous les instants. Les exigences de l'individu ont donc encore pour conséquence l'extension des fonctions sociales ; de plus en plus l'autorité étend le champ de son action pour satisfaire à la conscience juridique des individus. En même temps, l'autorité ramène les droits acquis exorbitants à de justes limites, et fait passer à l'acte les virtualités juridiques des opprimés. Les déclarations de droit sont donc des moyennes, ce sont les prétentions individuelles réduites à ces moyennes que l'autorité a pour fin de satisfaire et d'apaiser.

Mais dans la mesure où l'autorité est investie de cette mission qui, nécessairement, modifie les situations acquises, les intéressés doivent participer au fonctionnement de cette autorité, afin d'être assurés que ces arbitrages ou ces répartitions de droits se font dans des conditions indiscustables d'impartialité ou d'équité. Aussi, les déclarations de droits, formelles ou tacites, ont-elles pour conséquence des plans d'organisation sociale et des projets de constitution.

Envisagées dans leurs tendances, les théories du Contrat social sont donc des tentatives pour trouver un équilibre entre les prétentions de l'autorité et les exigences des sujets ; et les systèmes sont des approximations de cet équilibre, naturellement instable, suivant les conditions sociales et le degré de civilisation.

Ainsi dans l'esprit des théoriciens du Contrat social, l'autorité n'est ni un fait transcendant, contraignant par lui-même, ni une création arbitraire et fantaisiste de l'esprit humain.

Ce qui détermine en effet notre vouloir, ce n'est pas seulement notre raison sereine qui pèse au gré de nos désirs et de nos intérêts le pour et le contre de notre adhésion, la réserve ou la limite, c'est notre nature toute

entière, avec nos instincts, nos besoins, notre idéal aussi qui nous pousse à participer joyeusement à la vie sociale pour la réalisation intégrale de notre personnalité.

Quand on a fait ainsi le tour de tous les systèmes et qu'on en a compris la merveilleuse fécondité d'adaptation, on ne peut s'empêcher de croire que cette longue fortune de l'idée de Contrat social n'est pas due à un hasard : cette idée correspond à un besoin général presque universel.

« Il est difficile, dit M. Fouillée, de nier que l'Etat contractuel soit le plus conforme au droit idéal et le plus moral ; point de justice, en effet, sans l'égalité des libertés, point d'égalité sans la réciprocité; point de réciprocité sans consentement mutuel ; le droit veut donc que dans la société tout se fasse autant qu'il est possible par voie de contrat et de libre suffrage. Les institutions héréditaires irrévocables se passent de l'acceptation ou prétendent préjuger une acceptation tacite, mais elles la préjugent souvent à faux, finissent par s'en passer réellement, par y être même contraires, et ne laissent plus de ressources que dans les révolutions. Pour avoir dans l'état le minimum de servitude, d'inégalité, en un mot de fatalité et de contrainte, il faut que l'autorité sociale y soit instituée par l'ensemble des citoyens, il faut que la société elle-même, au point de vue du droit pur, soit considérée comme un vaste contrat d'association, le plus général de tous, dans lequel tous les autres trouveront leur place et leur garantie. Imaginez un grand cercle à l'intérieur duquel des cercles plus petits, les uns larges, les autres étroits, peuvent se ranger se combiner de mille manières et former les figures les plus variées sans franchir les limites qui l'enveloppent; c'est l'image de la grande association de l'Etat, et des associations particulières qu'elle embrasse dans son sein. Tel est l'idéal juridique de la Société. » (*Science sociale contemporaine*).

Le Contrat social, en dernière analyse, est donc un postulat de morale sociale qui cherche à se justifier dans

les institutions existantes et qui prend ses origines dans les formes contractuelles de la société.

II

Réduite à ce résidu commun, l'idée du Contrat social semble défier toute critique : la critique reprend ses droits vis-à-vis de telle détermination particulière de cette idée, c'est-à-dire à l'égard des théories ou des doctrines du Contrat social.

Cela n'a rien qui doive nous surprendre ; une formule abstraite n'est pas vivante, et c'est la vie et l'action qui suscitent les passions et les antagonismes. Nous avons au cours de cet historique signalé bien des fois les doctrines opposées à telle théorie du Contrat social ; ces doctrines mêmes, ou se sont incorporées dans une nouvelle théorie du Contrat social, ou bien ont amené les écrivains suivants à corriger sur certains points les systêmes de leurs devanciers ; elles ont été parfois des facteurs d'évolution. Et cependant, il serait inexact de dire qu'il n'y a pas de critique générale de l'idée du Contrat social ; historiens, sociologues, juristes, contemporains, semblent s'être donné le mot pour la combattre.

Les historiens, ou plutôt certains historiens, reprochent aux théoriciens du Contrat social de le poser comme l'origine historique de la société :

« L'histoire, qui a vu naître tant d'Etats, dit Bluntschli, ne connaît aucun exemple d'Etat contracté par les individus : quel Etat fut jamais fondé par la convention des citoyens égaux, comme l'on crée une société de commerce ou une caisse d'assurance pour l'incendie. Partout, l'histoire nous montre que l'individu, avant même qu'il

puisse exprimer une volonté propre, nait membre de l'Etat, est élevé comme tel et reçoit par sa conception, sa naissance et son éducation, l'empreinte déterminée de la nation et du pays auquel il appartient. ».

Et cette critique a été reprise par nombre de publicistes et d'historiens.

Et d'abord, on pourrait objecter à Bluntschli une confusion : il parle de contrat de société et non de contrat de souveraineté ; d'autre part, on pourrait citer, et nous l'avons fait toutes les fois que cela était utile pour situer les doctrines, le caractère et même l'origine contractuelle de certaines institutions positives. Mais surtout, la critique de Bluntschli repose sur une généralisation erronée d'une interprétation historique du contrat : c'est la minorité des théories du contrat, qui se donnent pour historiques et positives ; la majorité prétend fonder juridiquement ou moralement la vie sociale ou le régime politique.

Certains sociologues ont décoché, en passant, à la théorie du contrat quelques critiques dédaigneuses ; ils lui reprochent, notamment M. Worms et les organicistes, de ne pouvoir donner le sens de la vie sociale : avec une somme d'individus, on ne saurait expliquer le mystère de la symbiose sociale. On pourrait encore répondre que les théoriciens du contrat social ne se donnent pas pour des observateurs de la vie sociale ; en général, c'est à un point de vue très subjectif qu'ils se placent ; quand ils abordent des problèmes politiques ou sociaux, ils ne cherchent pas à décrire ou à expliquer la réalité, mais à la justifier ou à la critiquer.

Restent les juristes qui demeurent en la matière les critiques les plus autorisés. Ce sont surtout les juristes allemands. Les Laband, les Jellineck, les Seydel, qui ont attaqué avec le plus de fougue l'idée contractualiste.

Avant tout, ce sont des réalistes et des positivistes : ils combattent l'esprit de fiction et l'idéalisme qui obscurcissent selon eux les théories du droit naturel.

Tout d'abord, si l'on examine en elle-même la notion de contrat on s'aperçoit qu'elle ne correspond pas au but que se proposent les publicistes qui l'emploient. Ils veulent dire que la société, la souveraineté, reposent en droit sur la volonté de l'individu. Soit.

« Mais il importe peu que la manifestation de cette volonté soit unilatérale ou bilatérale (*plurilatérale*), c'est-à-dire qu'elle se rattache à une manifestation de volonté correspondante émanée d'un autre individu, en un mot, peu importe qu'elle soit contractuelle ou non. » (Duguit. (*L'Etat et le Droit positif*, p. 72).

Juridiquement, en effet, le contrat suppose une complication inutile : nécessité d'une contre-partie correspondante, simultanéité d'accords, etc.. Or, si cette contre-partie est une collectivité, les difficultés redoublent ; faut-il la considérer comme une personne, et alors comment peut-il y avoir des personnes morales ? On voit combien, juridiquement, l'hypothèse est loin d'être simple.

Il faut ajouter que dans le contrat, les deux contractants se proposent des objets juridiques différents, or dans le contrat social chacun vise le même but.

Si l'on voulait donner une expression juridique aux tendances contractualistes, il faudrait dire que l'État naît d'une entente (*Vereinbarung*) de volontés : une déclaration unilatérale de volonté conforme au droit suffira à produire un effet juridique ; une simple collaboration de volonté en vue d'intérêts communs produit la société, la souveraineté; c'est là une simplification.

Mais si au lieu d'adopter l'individu comme point de

départ, on prend au contraire l'Etat comme donné, tout se clarifie. L'Etat est d'une réalité indiscutable ; en fait, c'est sa contrainte que nous subissons, que nous le voulions ou non ; mais l'Etat pour agir a besoin d'organes : non pas de représentants, ce mot ferait apparaître la notion de contrat, mais d'organes, c'est-à-dire d'outils, que l'Etat se crée par une auto-limitation qui n'est qu'une différenciation de fonctions. Dans ce système, l'individu n'a qu'un droit objectif, c'est-à dire déterminé par la fonction sociale que lui assigne l'Etat. Tous les droits politiques sont conçus d'après le patron des droits objectifs créés pour des nécessités pratiques par l'Etat, et abrogeables dès que l'intérêt de l'Etat l'exige et le commande. Cette conception réaliste prétend rendre compte de la façon dont se passent les choses dans la vie politique, où l'individu en fait ne sent pas l'action de sa volonté s'insérer dans l'Etat de façon appréciable, mais sent très bien au contraire l'omnipotence pratique de l'action de l'Etat sur la sienne.

Si certains juristes sont saturés des fictions paresseuses, ils ne s'accommodent pas tous non plus d'un réalisme commode qui prend l'Etat pour accordé et qui aboutit à l'arbitraire et à l'omnipotence du souverain.

Un penseur vigoureux, M. L. Duguit, a essayé de rejeter dos à dos les théories absolues de la tradition allemande, et les théories individualistes de la tradition française. La société repose selon lui sur la solidarité des individus : solidarité qui provient soit de similitude, soit de différences résultant de la division du travail ; est conforme au droit ce qui resserre cette solidarité ; est contraire au droit ce qui tend à la dissoudre. Le problème politique de la souveraineté se résoud ainsi : le pouvoir agit légalement quand il se conforme à la régle du droit, il agit illégalement quand il s'en écarte. Cette donnée en

apparence réaliste (1) permet d'écarter les fictions françaises de nation, de souveraineté de la nation, de représentation : il y a des individus et seulement des individus, des gouvernants et des gouvernés, dont les rapports juridiques sont légaux ou illégaux suivant qu'ils sont conformes ou non à la règle de la solidarité.

Que faut-il penser des critiques des juristes ?

On pourrait d'abord répondre que la « théorie » du Contrat social ne s'est pas toujours présentée comme une explication de droit positif : et ce serait une excuse suffisante. Et l'on pourrait ajouter que les critiques dirigées par les juristes allemands contre les théories contractualistes n'ont pas toujours l'objectivité scientifique que l'on pourrait leur supposer. En réalité, elles ont été construites par la pratique pour ramener au type d'une monarchie limitée la monarchie prussienne (2). Or, en effet, les institutions politiques apparaissent dans ce pays comme une auto-limitation gracieuse, les chambres y ont presque le caractère de corps consultatif, les ministres n'étant responsables que devant le monarque. Vraie, pour la Prusse, appliquée à d'autres régimes, cette théorie est d'une généralisation arbitraire et inexacte.

Mais si l'on veut poursuivre dans le détail les critiques qu'elle dirige contre la théorie du Contrat social et notamment contre le Contrat considéré comme instrument technique, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elle serait exacte si la « théorie » du Contrat social se donnait pour une application rigoureuse du contrat des juristes.

(1) On pourrait objecter sur ce point à M. Duguit que sa solidarité est un retour à l'idéalisme du droit naturel. D'abord qui déterminera cette solidarité ? Cette solidarité sera-t-elle toujours respectable ? Le progrès réside dans l'instabilité croissante des solidarités établies. En réalité, se conformer à la solidarité, c'est se conformer aux exigences de la vie sociale, impératif vague à la façon d'un commandement du droit naturel.

(2) Barthélemy, *Revue de Droit Public*, 1905.

En réalité, le mot de contrat indiquait moins l'accord de volonté que l'adhésion des volontés, et c'est dans ce sens, nous l'avons vu, que l'entendaient quelques-uns des publicistes et non des moindres, Locke et Rousseau par exemple. Quant au caractère idéaliste des spéculations des théoriciens du Contrat, s'il se vérifie pour la plupart d'entre eux, certains au contraire sont des juristes et des juristes aussi réalistes que les plus positvistes des juristes modernes. Que l'on se rappelle la critique du contrat, de la représentation, de la personne morale, chez Hobbes.

De l'ensemble de toutes ces critiques, il résulte que la plupart des auteurs, ou bien ont tenté de combattre un fantôme vague et confus sous le nom de « théorie » du Contrat social, ou bien se sont attaqués à une théorie ou à un groupe de théories, de sorte que leurs critiques ne sauraient être générales.

En examinant ces différentes critiques et en montrant comment elles portaient à faux, nous n'avons point dérogé à la règle d'objectivité que nous nous étions tracée dés le début ; nous ne sortions pas de notre rôle d'historien en montrant sur quel point les critiques se sont engagés et dans quelle mesure ils se sont égarés.

En indiquant la fragilité de leur point d'appui, nous ne faisons pas œuvre d'apologétique à l'égard des théories du Contrat, nous nous bornons à constater que les critiques adressées à la prétendue « théorie » du Contrat ne sont pas de nature à décourager les penseurs qui voudraient couler la réalité politique présente dans le moule d'un contrat renouvelé et rajeuni par la science moderne. Tout porte à croire que l'idée de Contrat social n'a pas dit son dernier mot ; au surplus, la chute des systèmes, sous la rafale de la critique, n'est pas un spectacle décourageant. Les grandes idées, comme la nôtre, pourraient dire les publicistes, avec ce héros de Donnay, « sont des arbres

secoués dont les feuilles bruissent, jaunissent et tombent... Mais qu'importe, s'il en pousse d'autres, pour donner à l'humanité un peu de fraîcheur et d'ombrage! »

FIN

BIBLIOGRAPHIE

Nous nous bornons à citer les ouvrages ou les travaux qui nous ont été d'un constant secours.

ANTIQUITÉ

Histoire Générale

CURTIUS. — Histoire grecque.
MOMMSEN. — Histoire romaine,

Histoire du Droit

Manuel de Mommsen et Marquard.
GIRARD. — Histoire du droit romain.
MOMMSEN. — Digeste.

Histoire des Doctrines

GIERKE. — *Genossenchafts theorie* (tome III).
DENIS. — Histoire des idées morales dans l'antiquité.
JANET. — Histoire de la science politique (tome I).
ZELLER. — *Die philosophie der Griechen.*
HAVET. — Les origines du christianisme.
THAMIN. — Saint-Ambroise et la morale chrétienne.

Textes

ARISTOTE. — Politique (édition Newmann).
DIOGENE LAERCE. — *Epicure* (édition Holl. 1692).
CICERON. — *De Republica* (édit. Teubner).
De legibus (édition Teubner).
SAINT-AUGUSTIN. — Cité de Dieu (collection Nisard),

MOYEN-AGE

Histoire Générale

LAVISSE ET RAMBAUD. — Histoire générale de l'Europe.
BRYCE. — Le Saint-Empire romain Germanique.

Histoire du Droit

ESMEIN. — Histoire du droit français (1898).
BRISSAUD. — Histoire du droit (2 vol. 1904).

Histoire des Doctrines

A. FRANCK. — Réformateurs et Publicistes.
JANET. — Histoire de la science politique (op. cit.).
GIERKE. — *Genossenchafts theorie* (tome III) (op. cit.).
MIRBT. — *Die Publicistik im Zeitalter Gregars* (VII).
RIEZLER. — *Die Literarischen Widersacher der Pæpste zûo Zeit Ludwigs von Bayern.*

Textes

Bibliographie générale de Gierke, Genossenchafts theorie (tome III. p, 501-509.
JAFFÉ. — *Registrum : Bibliotheca rearum germanicrum* (tome II).
GOLDAST. — Francfort 1614 (Recueil de publicistes).
Tome I : Antoine de Rosellis.
Tome II, comprenant : Ægidius Romanus, Joannes Parisiensis, Marsilii Pat, Defensor, Okham, octo questiones, Dialogus, opus nonagenta dierum, Æneas Sylvius.
SCHARD. — Nicolas de Cuses (De concordantia catholica).

XVIme SIÈCLE

Histoire Générale

LAVISSE et RAMBAUD. — (déjà cité).
PICOT. — Histoire des Etats Généraux.
Journal de Jean Masselin (édition 1835).

Histoire du Droit

ESMEIN. — (op. cit.).
BRISSAUD. — (op. cit.)

Histoire des Doctrines

P. Janet. — (op. cit.).
G. Weill. — Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion (1892).
Treumann. – *Die Monarchomachen.*
Waddington. — *De Huberti Langueti vita* (1888).
Touchard. — *De Politica Huberti Langueti doctrina* (1897).
Gierke. — *Althusius und die Staatslehre* (1902). (2e édit.).

Textes

Calvin. — Institution chrétienne (édit. 1610).
J. Brutus. — *Vindiciæ* (édit. 1660).
Althusiers. — *Politica* (édit. 1654).
Suarez. — (édit. Holl. 1617).

XVIIme SIÈCLE

Histoire Générale

Histoire générale de Lavisse et Rambaud (op. cit.).
Green. — Histoire du peuple anglais (trad. Monod).

Histoire du Droit

Esmein. — (op. cit.).
Brissaud. — (op. cit.).
Hitier. — Les doctrines de l'absolutisme (*Annales de l'Université de Grenoble).*

Histoire des Doctrines

P. Janet. — (op. cit.).
Tonnies. — *Hobbes* (collection Frommon).
G. Lyon. — La philosophie de Hobbes (Alcan).
Chartier. — Spinoza (Delaplane).
Delbos. — Le problème moral dans la philosophie de Spinoza (Alcan).
Malapert. — Thèse latine (lettres) Sorbonne.
Couchoud. — Spinoza (collection de grands philosophes) (Alcan).
Marion. — Locke, sa vie et ses œuvres (Alcan).

Textes

GROTIUS. — *De jure pocis et belli* (trad. Barbeyrac) (1724).
HOBBES. — *Opera omnia* (édit. Hollandaise 1668).
(édit. française Sorbière 1787) (2e édit,).
SPINOZA. — (édit. Van Vloten) *Opera omnia*. (3 vol.)
BOSSUET. — Œuvres complètes (édit. Hachette).
LOCKE. — Essai sur le gouvernement civil (trad. française 1692) Amsterdam.

XVIIIme SIÈCLE

Histoire Générale

LAVISSE & RAMBAUD. — (op. cit.).
BORGEAUD. — Etablissement et revision des constitutions l'Amérique du Nord et dans l'Europe, 1893.
GOURD. — Chartes et constitutions de l'Amérique du Nord.
WOLTER.— *Agrarfrage und Agrargeschichte im Frankreich im achtzehnjahrhundert von 1700 bis 1790* 1905 (Leipzig).

Histoire du Droit

ESMEIN. — Droit constitutionnel (2e édit.).
TODDE WALPOLE. — Le gouvernement parlementaire.

Histoire des Doctrines

P. JANET. — (op. cit.).
A. LICHTENBERGER. — Le socialisme au XVIIIe siècle.
HASSBACH. — *Die Grundlinien der von François Quesnay und Ad Smith begrundeten Nationalœkonomie.*
ESPINAS. — La philosophie sociale au XVIIIe siècle.
BAUDOUIN. — J.-J. Rousseau, sa vie et ses œuvres.
CHUQUET. — J.-J. Rousseau.
J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui,
J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui.
FAGUET. — Etudes sur le XVIIIe siècle.
BRUNETIÈRE. — Manuel de littérature.
TCHERNOFF. — Montesquieu et Rousseau (Revue de droit public 1903).

HAYMANN. — Rousseaussocialphilosophie.
DENIS. — Histoire des systèmes économiques et socialistes (tome 1).

Textes

WOLF. — *Jus Naturæ et Gentium.*
VATTEL. — Droit des gens 1758.
MONTESQUIEU. — Esprit des lois (édit. Laboulaye).
ROUSSEAU. — Œuvres complètes (édit. Auguis 1817).
Œuvres inédites (édit. Streckeisen-Moultou 3vol.)
Contrat social (édit. Dreyfus-Brisac).
Contrat social (édit. Beaulavon).
MERCIER DE LA RIVIÈRE. — De l'ordre essentiel des sociétés humaines (1767).
PHYSIOCRATES.— (tome 1) (édit. Daire, collection des économistes Guillaumin.

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Histoire Générale

LAVISSE et RAMBAUD. — (déj. cit.).
AULARD. — Histoire de la Révolution française, 1901.
J. JAURES. — Histoire socialiste, Tome I, II, III.
A. LICHTENBERGER. — Le Socialisme et la Révolution française, 1899.
SAGNAC. — Essai sur la Législation civile de la Révolution.

Histoire du Droit

ESMEIN. — (Op. cit.).

Histoire des Doctrines

WALSH. — La Déclaration des Droits de l'Homme et 1 Citoyen à l'Assemblée Constituante. (Thèse de Droit, Paris),
JELLINEK. — La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. (Trad. Nardis).
BOUTMY. — La Déclaration des Droits et M. Jellinek, « Annales de l'Ecole des Sciences politiques, » (1902).

MARCAGGI. — Les Origines de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. (Thès. de Droit, Aix 1904).

DOUMERGUE. — Les Origines historiques de la Déclaration des Droits de l'Homme. (« Revue de Droit public, 1904 »).

ESPINAS. — La Philosophie sociale du XVIIIme siècle et la Révolution.

JAURÈS. — Thèse latine.

RUYSSEN. — Kant (Collection des grands philosophes).

LÉON. — La Philosophie de Fichte.

Textes

ALBERT THOMAS. — Extraits de Babeuf (Cornély 1906).

J. FARDIS. — Traduction des éléments de la métaphysique du Droit et des opuscules politiques de Kant (1853).
Traduction des considérations de la Révolution Française de Fichte (1852).

J.-H. FICHTE. — *Sammlliche Werke* (1845).

LA PÉRIODE DE 1815 A 1852

Histoire Générale

LAVISSE & RAMBAUD.

Histoire du Droit

ESMEIN. — (op. cit.)

BARTHELEMY. Les origines du gouvernement parlementaire en France.

Histoire des Doctrines

HENRY MICHEL. — L'Idée de l'Etat, 1898.

G. WEILL. — Histoire du Parti Républicain en France, de 1814 à 1870 (1900).

I. TCHERNOFF. — Histoire du Parti Républicain sous la monarchie de juillet (1901).

E. FOURNIÈRE. — Les théories sociales au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon (1904).

G. ISAMBERT. — Les idées socialistes en France, de 1815 à 1848 (1905).

Textes

CABET. — Voyage en Icarie (1842).
PROUDHON. — L'Idée générale de la Révolution au XIXe siècle (1851).

PÉRIODE CONTEMPORAINE

Histoire Générale

LAVISSE et RAMBAUD. (Op. cit.)

Histoire du Droit

ESMEIN. — (Op. cit.)
BERTON. — L'Evolution constitutionnelle du Second Empire.

Histoire des Doctrines

HENRY MICHEL. — (Op. cit.)
DUGUIT. — L'Etat, le Droit positif.
— Les Gouvernants et les agents.

Textes

RENOUVIER. — Manuel des Droits de l'Homme et du Citoyen, éd. 1904.
— Sciences de la Morale, 1869.
— Philosophie analytique de l'Histoire, t. IV, 1897.
FOUILLÉE. — Science sociale contemporaine, 2me éd. 1885.
BOURGEOIS. — La Solidarité, 1re éd. 1897.
— — 3me éd. 1902.
Revue de Métaphysique et de Morale. Articles de MM. ANDLER et DARLU sur le « Quasi Contrat social, » 1897-98.
Essai d'une Philosophie de la Solidarité (Conférences), 1902.

ERRATA

Page	21,	ligne	11,	au lieu de	*cœrcitio,*	lire	*coercitio.*
—	25,	—	23,	—	*De officis,*	—	*De officiis.*
—	—	—	29,	—	*constitutœs,*	—	*constitutœ.*
—	—	—	30,	—	*tamem,*	—	*tamen.*
—	69,	—	12,	—	qui ont,	—	qui a.
—	71,	—	14,	—	aves,	—	avec.
—	73,	—	31,	—	*involontariis,*	—	*involuntariis.*
—	76,	—	31,	—	*convenerent,*	—	*convenerunt.*
—	83-89,			—	*Œnas,*	—	*Æneas.*
—	84,	—	13,	—	*concordentia,*	—	*concordantia.*
—	87,	—	20,	—	*nuilla,*	—	*nulla.*
—	90,	—	15,	—	XIVe siècle,	—	XVIe siècle.
—	96,	—	14,	—	*parte,*	—	*pacto.*
—	104,	—	1,	—	(1576)	—	(1574).
—	105,	—	13,	—	*fraudi,*	—	*fraudis.*
—	—	—	19,	—	*promebantur,*	—	*premebantur,*
—	—	—	28,	—	*societa,*	—	*societas.*
—	107,	—	5,	—	*ephores,*	—	*ephoras.*
—	111,	—	11,	—	1577,	—	1574.
—	—	—	26,	—	*Hubertie,*	—	*Huberti.*
—	115,	—	26,	—	*regum,*	—	*regnum.*
—	116,	—	29,	—	*eox,*	—	*eos.*
—	118,	—	81,	—	*Auteman,*	—	*Hotman.*
—	—	—	12,	—	*Ac ne ob continuatum aliquot successtronem... in illis üsden,* lire *Ac ne ob continuatam aliquot successionem... in illis iisdem.*		
—	119,	—	29,	—	*Liberatem,*	lire	*Libertatem.*
—	123,	—	6,	—	*transferere,*	—	*transferie.*
—	—	—	15,	—	*symbioticis,*	—	*symbiotici.*
—	125,	—	4,	—	*comstituendum,*	—	*constituendum.*
—	130,	—	7,	—	*quomode,*	—	*quomodo.*
—	163,	—	10,	—	Bacoo,	—	Bacon.
—	170,	—	20,	—	CONTRAT SOCIAL,	—	CORPS SOCIAL.
—	189,	—	26,	—	*no,*	—	*non.*
—	193,	—	17,	—	il essaie bien de s'exprimer, lire : il essaie bien cependant de s'exprimer.		
—	242,	—	17,	—	son argumentation, lire cette argumentation.		
—	247,	—	1,	—	leur conformité, lire : sa conformité.		
—	249,	—	2,	—	*De Jure Naturali et Gentium,* lire : *De Jure Naturæ et Gentinum.*		

Page 249, ligne 18, au lieu de : [illegible] lire : [illegible]

— 251. — 5. — [illegible]. — [illegible].

— — — 19. — Libertés. — Liberté.

— 252. — 2. — méthaphysique. — métaphysique.

— 25[illegible]. — 30. — individuelle. — individualiste.

— 256. — 1. — [illegible]. — fait.

— 259. — 29. — Mais ces. — Ces.

— 260. — 11. — premier. — second.

— 263. — 15. — succède. — en succède.

— 264. — 12. — y a-t-il remède à ces mots, lire : y a-t-il remède à ces maux.

— 265. — 15 — emeiologique, lire semeiologique.

— 267. — 15. — s'est fait. — s'est faite.

— — — 23. — génération. — régénération.

— 268. — 30. — doué. — doués.

— 269. — 11. — Bien. — Mal.

— 271. — 21-22. — resont. — resont.

— 280. — 6. — Rousseau sociolophilosophie, lire Rousseaussocialphilosophie.

— 293. — 11. — n'a que l'exécutif, lire : ne doit avoir que l'exécutif.

— 320. — 14. — analogue. lire analogues.

— 331. — 28. — Le besoin. — le besoin.

— — — 32. — Et le pacte social exige donc la...., lire : Le pacte social exige la...

— 333. — 11. — emprunté comme devise par les Egaux, lire : emprunté par les Egaux.

— 336. — 18. — réprimer. lire exprimer.

— 339. — 25. — une liberté. — ma liberté.

— 350. — 5. — chose. — clause.

— 355. — 7-8. — productions, consommations, lire : producteurs, consommateurs.

— 359. — 21. — par une autolimitation, lire : pour une autolimitation.

— 364. — 13-14. — Ceux-ci pensaient que leur échec ruinerait le crédit de L. Blanc, lire : (ceux-ci pensaient que leur échec ruinerait le crédit de L. Blanc).

— 372. — 30. — la seconde, lire le second.

— 392. — 24. — la première, c'est de ne nous incliner, lire : la première c'est la prétention de ne nous incliner.

— 394. — 22. — semble plutôt dirigé, lire : semble dirigé.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL DANS L'ANTIQUITÉ

CHAPITRE II

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL AU MOYEN AGE

CHAPITRE III

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL AU XVI° SIÈCLE

CHAPITRE IV

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL AU XVII° SIÈCLE

CHAPITRE V

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL AU XVIII[e] SIÈCLE

CHAPITRE VI

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

CHAPITRE VII

LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL DE 1815 à 1862

CHAPITRE VIII

LES DOCTRINES DU CONTRAT SOCIAL ET LA PÉRIODE CONTEMPORAINE

CONCLUSION

Nimes, Imprimerie LA LABORIEUSE.


Stanford University Libraries
3 6105 012 187 634


F/S JUN 30 1996
F/S JUN 30 1996